JUAN DAVID GARCÍA BACCA
(COMPILADOR)

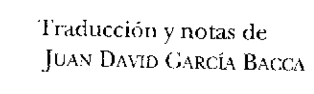
LOS PRE-SOCRÁTICOS

fce
POPULAR

COLECCIÓN POPULAR

177

LOS PRESOCRÁTICOS


Traducción y notas de
JUAN DAVID GARCÍA BACCA

LOS PRESOCRÁTICOS

Jenófanes, Parménides, Empédocles,
Refranero clásico griego,
Heráclito, Alcmeón, Zenón, Meliso, Filolao,
Anaxágoras, Diógenes de Apolonia, Leucipo,
Metrodoro de Kío, Demócrito



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición (COLMEX), 1944
Segunda edición (FCE), 1979
Décima reimpresión, 2007

García-Bacca, Juan David (selec.)
Los presocráticos / selec. trad. y notas de Juan David García-Bacca. — México : FCE, 1979
399 p. ; 17 × 11 cm — (Colec. Popular ; 177)
ISBN 978-968-16-0166-9

1. Presocráticos 2. Filosofía Antigua I. Ser. II. t.

LC B165 G3618 Dewey 182 G2161p

Distribución mundial

Comentarios y sugerencias:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55)5227-4672 Fax (55)5227-4694

Empresa certificada ISO 9001:2000

Diseño de portada: Laura Esponda Aguilar

ISBN 978-968-16-0166-9

Impreso en México • *Printed in Mexico*

PROLOGO

En el comienzo del diálogo platónico Sofista *—y después de una presentación, estilo filosófico, del extranjero eleata, compañero de Parménides y Zenón— convienen Teodoro y Sócrates en que "todo filósofo no es, ciertamente, un dios; mas es divino"* (Sofista, *216 c).*

Teodoro, don de Dios, lo afirma resueltamente; y hasta se encuentra dispuesto a sostenerlo en pública plaza, en el ágora.

Sócrates le responde que le parece, por cierto, muy bella tal afirmación; pero que la raza de los filósofos, al igual que la de Dios, no resulta fácil de explicar y discernir.

"Porque —dice Sócrates— estos varones, los filósofos, se aparecen a los ojos ignorantes de la gente, cuyas ciudades recorren, bajo todas las formas fantasmagóricas; —se entiende no de los filósofos de pega, sino de los filósofos de verdad, de los que miran desde arriba la vida de los de abajo. A tales filósofos de verdad tiénenlos unos por nada; mientras que otros los juzgan dignos de todo. Toman unas veces la forma apariencial de políticos; otras, la de sofistas; y no faltan ocasiones en que dan que pensar si estarán locos de remate" (Sofista, *216, c-d).*

Parménides, Jenófanes y Empédocles se dedicaron también, durante una época de su vida, a dar vueltas (ἐπι-

στροφῶσι, Sofista, *loc. cit.) por las ciudades de Grecia de la Grecia madre y de la Grecia colonial, dando recitales de filosofía, cantados según el ritmo, acentuación y melodía de exámetros, y, probablemente, según un compás o sistema de pasos de baile, a imitación de los rapsodas épicos.*

Así iban por el mundo nuestros antepasados en la filosofía.

Y cantaban y bailaban sus poemas, las gestas de los Dioses y de los hombres, del Ente y del mundo, ante los ojos atónitos de la gente, durante el breve espacio entre el desconcierto inicial del auditorio y la carcajada final por las locuras de tales "locos de remate" (παντάπασι μανικῶς).

El gentil compás de pies de nuestros gloriosos antepasados en la filosofía debió cambiarse, más de una vez, en descompasada huída o en aquellos descompasados insultos —valientes, cordiales, en sarta—, que todos los filósofos-recitadores nos han conservado en sus poemas:

"sordos, ciegos, estupefactos, bicéfalos, raza demente..." (Parménides, I.3); y los términos "imbéciles, los muy necios, miserables..." repetidos frecuentemente y dedicados a "los mortales, a los humanos, a los Muchos..." sin ambigüedad ni circunloquios.

Más de uno de tales recitales filosóficos pudo terminar en pedradas, si los oyentes se dieron por enterados y aludidos; cosa más que probable, pues la Gente, Don Anónimo, Don Nadie, tiene los sentimientos bajo forma de re-sentimiento, y el resentimiento todo lo vive bajo el aspecto de insulto y

a todo responde con "voces, gritos, confusiones, cuchilladas, mojicones, palos, coces y efusión de sangre".

A los nobles intentos de nuestros gloriosos antepasados en la filosofía tal vez respondió la Gente de entonces como los galeotes a Don Quijote: a pedradas.

Y, por ciertas sentencias de los Poemas que a continuación traduzco, se puede fundadamente conjeturar que Jenófanes, Parménides y Empédocles debieron retirarse más de una vez de sus públicos recitales "mohinísimos de verse tan malparados por los mismos a quien tanto bien habían hecho".

No faltan, por desgracia de nuestros malhadados tiempos, lugares y aun naciones enteras donde ciertos recitales de ciertas filosofías terminarían en pedradas y en la cárcel. Por ejemplo, si en cierta nación de cuyo nombre me duele en el alma acordarme se diera un filósofo suficientemente valeroso para decir cara a cara a ciertas personillas aquellos versos del Panegírico de la Sabiduría *de Jenófanes:*

Aunque arrebatare la victoria
—o por los pies veloces
o en los quíntuples juegos, como atleta,
los de a la vera del agua del Pisas,
allá en la región olímpica,
junto al templo de Júpiter,
o en luchas mano a mano
o en el tanto rudo afán del pugilato—;
aunque gane la victoria
en el combate pavoroso
que combate se llama de combates

y por estos motivos
sea en el parecer de sus conciudadanos
más admirable que ellos...

. . . . . .

aunque de una vez alcance todo esto
su dignidad no es pareja a la mía;
que es mi sabiduría más excelsa
que vigor de hombres,
que de caballos fuerza.

O si en otros lugares, asientos y cátedras de infalibilidad —política, social, económica, religiosa...—, apareciese un loco de remate, un filósofo, que recitase aquellas otras palabras del mismo Jenófanes:

Jamás nació ni nacerá varón alguno
que conozca de vista cierta lo que yo digo
sobre los dioses y sobre las cosas todas;
porque, aunque acierte a declarar las cosas
de la más perfecta manera,
él, en verdad, nada sabe de vista [cierta].

La apariencia más propia del filósofo genuino, tal vez sea, ante y respecto de la Gente y de Don Nadie, la de "loco de remate".

Pero, ¿será posible en nuestra época filosófica, preguntaré con Unamuno, "desencadenar un delirio, un vértigo, una locura" filosófica?

"No se comprende ya ni la locura. Hasta el loco, creen

y dicen que lo será por tenerle su cuenta y razón. Lo de la razón de la sinrazón es ya un hecho..." y un axioma en ciertas, en casi todas las filosofías donde todo lo racional es real y todo lo real es racional, donde el orden de las cosas es el mismo que el orden de las ideas... (Cf. Unamuno, Vida de Don Quijote y Sancho, *parte primera).*

Como locos de atar pasaron nuestros gloriosos antepasados en la filosofía; y como locos de remate parecían, en especial, los filósofos helénicos primitivos. Tales eran: Dioses con apariencias de locos, varones divinos bajo el disfraz de mente-catos, de captos-mente, de capturados y posesos en sus mentes por la divinidad misma.

No sé si será ya posible en nuestra época filosófica desencadenar la locura filosófica y que los filósofos pongamos a la Gente en el aprieto —pongamos en tal aprieto inclusive a nuestros amigos— de tener que decidir si somos locos o dioses, mentecatos o varones divinos.

Lo menos que en mi sentir he creído debía hacer es traducir los Poemas de aquellos locos divinos que se llamaron Jenófanes, Parménides y Empédocles.

Universidad de Morelia,
23 de septiembre de 1942.

ADVERTENCIAS

1) Esta obra ofrece al lector tres poemas filosóficos:

a) El primero pertenece a Jenófanes. La fecha de su nacimiento parece caer hacia el 570 a. J. En 545 abandonó su patria, Colofón, en el Asia Menor, y se retiró al sur de Italia, a Elea. El motivo fué la invasión de los persas sobre los Jonios. A ella se refieren los últimos versos de la Parodia que hallará el lector entre los fragmentos traducidos. Comenzó sus peregrinaciones filosóficas por Héllada a los veinticinco años, y duraron unos sesenta y siete, muriendo al menos de noventa y dos, tal vez de ciento, como afirma Censorino. Ganó su vida, así lo dice la tradición y se colige de los fragmentos conocidos, dando recitales de filosofía, con intermedios de Elegías, Parodias, Panegíricos... De tales formas literarias hallará aquí el lector algunos modelos.

b) El segundo poema es el de Parménides de Elea. Su nacimiento se fija entre el 515 y el 510 antes de nuestra era, de modo que su juventud debió coincidir con la edad avanzada de Jenófanes. Sin entrar en las disquisiciones de los historiadores de la Filosofía, parece cierto que Parménides fué discípulo de Jenófanes. Así lo testifica Aristóteles *(Metafísicos,* I,5).

El Poema de Parménides parece datar del 470 a. J.

c) El tercer poema tiene como autor a Empédocles de

Agrigento. Nació hacia el 490 a. J. Su familia pertene al partido democrático de Agrigento, y por él trabajó lar y fervorosamente Empédocles mismo. Se cuenta que le of cieron la realeza, mas la rechazó. Y se dedicó a largas pe grinaciones por las ciudades griegas de Sicilia e Italia, sien por todas partes venerado como médico, como sacerdote, con orador y como milagrero. El mismo se atribuía poderes m gicos. Parece que murió en el Peloponeso, huído de su patr y en disfavor popular. Sobre su muerte circularon las m fantásticas leyendas; entre ellas, la de que después de un s crificio había desaparecido de misteriosa manera.

2) A la exposición y comentarios del Poema de Parm nides he dedicado otra obra muy extensa *(El Poema de Pa ménides,* publicado por la Universidad Nacional Autónom de México, 1943; 242 p.). La presente no intenta valorar esto tres poemas desde el punto de vista filosófico, sino ofrec sencillamente al lector los poemas, dejando que susciten en impresiones directas, lejos de toda interpretación técnica, cua la impresión de un paisaje natural, sin secretas intencione mineras, geológicas o botánicas.

Es claro que, siendo mi profesión la de filósofo, no ha bré podido evitar una interpretación filosófica en la elecciór misma de los términos y frases. Ojalá algún literato acome ta la faena complementaria de traducir y valorar —de in terpretar también— estos poemas desde su punto de vista, que será, inevitablemente, "otro" punto de vista, pero no menos necesario e interesante que el de la presente traducción.

3) Los tres poemas no se nos han conservado cual otras obras unitarias, sino por citas sueltas de diversos autores an-

tiguos. Resulta, pues, faena algún tanto arbitraria reducir las citas y fragmentos a una unidad sistemática. En la traducción presente se han elegido los que para el intento de esta obra parecían más interesantes y sugestivos. Cuando dos fragmentos seguidos en el texto de esta traducción no presentan un cierto mínimo de unidad —mínimo sujeto al criterio del traductor o compilador—, se hallarán separados por una serie de puntos. Y cuando un verso o varios aparezcan, según las citas conservadas, como truncados, irán precedidos o seguidos de tres puntos.

Por estos motivos, se hallará, por ejemplo, que el orden de los fragmentos y estrofas de la traducción presente no coincide a veces con el orden de la edición de Diels-Krantz, y coincide con otra menos "filológica" y más "filosófica".

4) A cada poema dedico una serie de notas aclaratorias. Téngase, empero, presente que no son comentarios filosóficos ni filológicos, sino brevísimas ilustraciones del sentido más inmediato, sin pretensiones algunas ni científicas ni literarias.

5) He extremado la fidelidad en la traducción del original griego, empleando aquellas palabras castellanas que conservan la raíz griega, cuando todavía se empleen en un sentido igual o aproximado. Y cuando alguna palabra deba entenderse en su fuerza etimológica primitiva, se la hallará descompuesta por un guión o entre comillas.

6) La forma literaria de la presente traducción no es, aunque lo parezca a ratos, el verso.

Se asemeja, más bien, a un "recitado"; es decir, a una sucesión uniforme y acentuada, con ciertas cadencias finales

sumamente sencillas y elementales. Casi una salmodia est gregoriano.

Las principales diferencias con la prosa corriente s éstas:

1) una lectura acentuada, dentro de una sucesión de labas todas a una misma altura tonal, sucesión más o mer larga según los casos;

2) cadencias finales, parecidas a la asonancia o consona cia clásicas.

Además, como se trata de poemas filosóficos o interp tados filosóficamente, la traducción hace resaltar determ nadas sentencias, engastándolas cual diamantes y haciéndol destacarse del conjunto. Tales diamantes conceptuales ror pen ciertamente la unidad del texto melódico, pero como presencia y forma caracterizan un poema como "filosófico no he creído poder evitar tales tropiezos literarios.

Frases cual las de Parménides: "del Ente es propio ser "del Ente no es propio no ser"... nada tienen, por ciert ni de sonoras ni de poéticas, tal como suelen entenderse est términos y cualidades. Pero constituyen ellas precisament los diamantes conceptuales cristalizados a lo largo del río d exámetros del poema, mientras que en el río de exámetro de un poema homérico no se presentan tales fenómenos d cristalización en "proposiciones"; casi no aparecen ni el verb "es" ni la forma de proposición atómica "A es B". Tod proposición, en su forma técnica y estricta, rompe la con tinuidad del río de palabras —armoniosas y continuas— qu es todo poema no filosófico.

Pero saber inventar un con-texto bien tejido de palabra

que se deslice en música de exámetros y dentro del cual surjan y cristalicen "proposiciones" —inmutables, eternas, bien cinceladas, de radiante y cortante perfil—, constituye la originalidad de un poema filosófico.

Saber "afirmar", afirmándose en la no firme corriente de un río de exámetros, saltando de proposición a proposición cual de isla a isla en una corriente de palabras musicales, hacer surgir "paréntesis ideales" en el período de una corriente verbal: tal es la invención y en ello se cifra la originalidad de un poema filosófico.

La disposición de las palabras dentro de cada estrofa de la traducción se regula por el concepto de "estrofa filosófica": conjunto de palabras centrado o cristalizado alrededor de una idea. Por este motivo las estrofas adoptan a veces formas raras. Tales formas se hallan guiadas por una secreta intención ideológica: colocar bajo una palabra o frase otras complementarias de ella, inversas o deducidas... Se ordena, pues, y se subordina la disposición verbal a la comprensión ideológica, a una escenificación, en el escenario plano del papel, de la idea por medio de los personajes negros de la palabra impresa.

Y jugando con la significación etimológica de las palabras griegas, diría que cada página debiera resultar "teatro" (θέατρον), lugar de contemplación (θεὰ) y exhibición de una idea, de lo visible (εἶδος, ἰδεῖν, videre) por antonomasia.

Página como teatro ideológico.

Página como partitura de música ideológica.

Dos planes de exhibición de las ideas. El primer plan, helénico, por visual y por contemplativo-estático. El segundo,

de Mallarmé, en su *Un coup de dés jamais n'abolira le Hasard.*

La tradución presente, por desgracia para el traductor y los lectores, ha dejado en planes tales planes, en planes para otros más afortunados y mejor dotados.

7) Advierto al lector que el texto traducido atiende de vez al contenido filosófico y a la forma literaria, mientras que las notas se fijan sobre todo en el aspecto filosófico. Por esto, al citar el texto en las notas, lo hacemos con ligeras variantes que hagan resaltar más el sentido filosófico.

Aprovecho estas últimas líneas para agradecer a mis distinguidos amigos José Carner y Alfonso Reyes sutiles advertencias que, sobre la forma literaria de los poemas, han tenido la amabilidad de hacerme.

POEMA DE JENÓFANES

*

I.1

Entre los Dioses
hay un Dios máximo;
y es máximo también entre los hombres.
No es por su traza ni su pensamiento
a los mortales semejante.

Todo El ve; todo El piensa; todo El oye.
Con su mente,
del pensamiento sin trabajo alguno,
todas las cosas mueve.

Con preeminencia claro
es que en lo mismo permanece siempre
sin en nada moverse,
sin trasladarse nunca
en los diversos tiempos a las diversas partes.

I.2

Mas los mortales piensan
que, cual ellos, los dioses se engendraron;
que los dioses, cual ellos, voz y traza y sentidos poseen.
Pero si bueyes o leones
manos tuvieran

y el pintar con ellas,
y hacer las obras que los hombres hacen,
caballos a caballos, bueyes a bueyes,
pintaran parecidas ideas de los dioses;
y darían a cuerpos de dioses formas tales
que a las de ellos cobraran semejanza.

I.3

Homero, Hesíodo
atribuyeron a los dioses
todo lo que entre humanos
es reprensible y sin decoro;
y contaron sus lances nefarios infinitos:
robar, adulterar y el recíproco engaño.

**

I.4

De Agua nos engendraron a todos, y de Tierra.
Y Tierra y Agua son todas las cosas que nacen y se engendran.

I.5

El límite superno de la Tierra
—el que ante el pie se extiende—,
se ve inmediato al Éter;
mas de la Tierra alcanzan las partes inferiores
al Infinito.

I.6

Lo que se llama Iris
no es más que una neblina;
a la que acontece idearse
como amarilla y como púrpura,
como la púrpura fenicia.

I.7

Jamás nació ni nacerá varón alguno
que conozca de vista cierta lo que yo digo
sobre los dioses y sobre las cosas todas;
porque, aunque acierte a declarar las cosas
de la más perfecta manera,
él, en verdad, nada sabe de vista.
Todas las cosas ya por el contrario
Con Opinión están prendidas.

I.8

No enseñaron los dioses al mortal
todas las cosas ya desde el principio;
mas si se dan en la búsqueda tiempo
cosas mejores cada vez irán hallando.

I.9

Es esto lo que ser me ha parecido
mas vero-símil con lo verdadero.

PARODIA

I.10

En el tiempo invernal
así al Fuego hay que hablar
    —estándose uno bien echado
    en lecho blando,
    en buena hartura,
    bebiendo dulce vino,
    comiendo sus garbanzos—:
Tú, ¿de qué raza de varones eres?,
¿cuál es ya el cuento de tus años, Fuerte?
¿cuántos tenías cuando nos invadía el Medo?

PANEGÍRICO DE LA SABIDURÍA

I.11

Aunque arrebatare la victoria
—o por los pies veloces
o en los quíntuples juegos, como atleta,
los de a la vera del agua del Pisas,
allá en la región olímpica,
junto al templo de Júpiter,
o en luchas mano a mano
o en el tanto rudo afán del pugilato—;
aunque gane la victoria
en el combate pavoroso
que combate se llama de combates,
y por estos motivos
sea en el parecer de sus conciudadanos
más admirable que ellos
y para él se levante en los combates
asiento más subido,
y aunque por el erario de la ciudad se viera sustentado
y aun le dieran el don por que más encareciera
y aunque en carreras de caballos venza...
aunque de una vez alcance todo esto
su dignidad no es pareja a la mía;

que es mi sabiduría más excelsa
que vigor de hombres,
que de caballos fuerza.

I.12

Ya siete más sesenta
son los años que traen mi mente de acá para allá
por las tierras helenas;
¡y ya tenía entonces mis veinte de nacido!
Mas, aun con tantos años,
¿decir podría con verdad que de estas cosas algo sepa?

I.13

Que aun yo mismo no tuve más remedio,
viendo por ambos lados cada cosa,
que una vez, otra y otras muchas
cual flecha disparar el pensamiento.
Mas ahora,
ya viejo,
no cazador, por cierto, de toda sutileza,
por camino doloso engañado me encuentro;
porque hállese mi pensamiento donde se halle
se me des-hace este Todo hacia Uno;
aunque, por otra parte,
todos y cada uno de los seres,
siempre y sólo arrastrados,
a una naturaleza tendiendo están
y en naturaleza homogénea encuentran su reposo.

POEMA DE PARMÉNIDES

PROEMIO

I

Los caballos que me llevan
—y que, tan lejos cuanto el ánimo puede llegar, me condu-
[jeron—,
apenas pusieron los pasos certeros
de la Demonio en el camino renombrado
que, en todo, por sí misma
guía al mortal vidente,
por tal camino me llevaban;
que tan resabidos caballos por él me llevaron,
tendido el carro en su tensión tirante.

II

Doncellas,
doncellas solares,
abandonados de la Noche los palacios,
con sus manos el velo a sus cabezas hurtando,
mostraban el camino hacia la Luz.

III

Chirría el eje
de sus cubos en los cojinetes;

y apenas se lo incita a apresurarse,
arde;
que lo avivan un par de ruedas,
ruedas-remolino,
cada rueda en cada parte.

IV

Están allí las puertas de la Noche;
allí también las puertas de las sendas del Día;
y, enmarcándolas,
pétreo dintel, pétreo umbral;
y se cierran, etéreas, con las ingentes hojas;
sólo la Justicia,
la de los múltiples castigos,
guarda las llaves de uso ambiguo.

V

Con blandas palabras
dirigiéndose a ella las doncellas
la persuadieron con sabiduría
de que, para ellas, apartase de las puertas,
volando,
de férrea piña el travesaño.

VI

Ábrenlas ellas entonces
y, haciendo revolver sobre sus quicios
ejes multibroncíneos,

ambiguos,
de bisagras labrados y de pernos,
en fauces inmensas trocaron las puertas
y a través de ellas,
veloz y holgadamente,
carro y caballos las doncellas dirigieron.

VII

Recibióme la Diosa propicia;
y con su diestra mano
tomando la mía,
a mí se dirigió y habló de esta manera:

VIII

Doncel,
de guías inmortales compañero,
que, por tales caballos conducido,
a nuestro propio alcázar llegas,
¡Salve!
que mal hado no ha sido
quien a seguir te indujo este camino
tan otro de las sendas trilladas donde pasan los mortales.
La Firmeza fué más bien, y la Justicia.

IX

Preciso es, pues, ahora
que conozcas todas las cosas:

de la Verdad, tan bellamente circular, la inconmovible en-
[traña
tanto como opiniones de mortales
en quien fe verdadera no descansa.
Has de aprender, con todo, aun éstas,
porque el que todo debe investigar
y de toda manera
preciso es que conozca aun la propia apariencia en pareceres.

POEMA ONTOLÓGICO

Lo pat-ente según el ente

I.1

Atención, pues;
que Yo seré quien hable;
Pon atención tú, por tu parte, en escuchar el mito:
cuáles serán las únicas sendas investigables del Pensar.

I.2

Ésta:
del Ente es ser; del Ente no es no ser.
Es senda de confianza,
pues la Verdad la sigue.

I.3

Estotra:
del Ente no es ser; y del Ente es no ser, por necesidad,
te he de decir que es senda impracticable
y del todo insegura,
porque ni el propiamente no-ente conocieras,
que a él no hay cosa que tienda,
ni nada de él dirías;
que *es una misma cosa el Pensar con el Ser.*
Así que no me importa por qué lugar comience,

ya que una vez y otra
deberé arribar a lo mismo.

I.4

Menester es
al Decir, y al Pensar, y al Ente ser;
porque del Ente es ser,
y no ser del no-ente.
Y todas estas cosas
en tí te mando descoger.

I.5

Ante todo:
al Pensamiento fuerza a que por tal camino no investigue;
pero, después,
le forzarás también a que se aleje, en su investigación,
de aquel otro camino por donde los mortales
de nada sabidores,
bicéfalos,
yerran perdidos;
que el desconcierto en sus pechos dirige la mente erradiza
mientras que ellos,
sordos, ciegos, estupefactos,
raza demente,
son de acá para allá llevados.
Para ellos,
la misma cosa y no la misma cosa parece el ser y el no ser.
Mas éste es, entre todos los senderos,
como ninguno retorcido y revertiente.

I.6

Nunca jamás en esto domarás al no-ente: a ser.
Fuerza más bien al pensamiento
a que por tal camino no investigue;
ni te fuerce a seguirlo
la costumbre hartas veces intentada
y a mover los ojos sin tino
y a tener en mil ecos resonantes
lengua y oídos.
Discierne, al contrario, con inteligencia
la argucia que propongo, múltiplemente discutible.

I.7

Un solo mito queda cual camino: *el Ente es.*
Y en este camino,
hay muchos, múltiples indicios
de que es el Ente ingénito y es imperecedero,
de la raza de los "todo y solo",
imperturbable e infinito;
ni fué ni será
que de vez es ahora todo, uno y continuo,

I.8

Porque, ¿qué génesis le buscarías?
¿cómo o de dónde lo acrecieras?
que del no-ente acrecerlo o engendrarlo
no admito que lo pienses o lo digas,

que no es decible ni pensable
del ente una manera
que ya el ente no sea.
¿Por qué necesidad,
ya que no tiene el Ente naturaleza ni principio,
arrancarse a acrecerse o a nacer
antes y no después?

I.9

Así que al Ente es necesario
o bien ser de todo en todo, o de todo en todo no ser.
Ni fe robusta ha de decir jamás
que *de ente se engendrare otra cosa que ente.*
Y así no deja la Justicia
que el Ente se engendre o perezca,
relajando los vínculos:
antes queda en sus vínculos el Ente.
Pero sobre estos puntos se discierne
con sólo *es o no es.*

I.10

Mas fué ya discernido dejar, cual precisaba,
uno de los caminos
—el impensable, el indecible,
pues no es camino verdadero—,
y de modo que el otro impela
y el verídico sea.

I.11

Y ¿de qué suerte, a qué otra cosa cabe impeler al Ente?
y ¿cómo a serlo llegaría?
Que si lo "llegare a ser"
no lo "es";
que si "de serlo al borde está",
no lo "es" tampoco.
Y de esta manera
toda génesis queda extinguida,
toda pérdida queda extinguida por no creedera.

I.12

Ni es el Ente divisible,
porque es todo él homogéneo;
ni es más ente en algún punto,
que esto le violentara en su continuidad;
ni en algún punto lo es menos,
que está todo lleno de ente.
Es, pues, todo el Ente continuo,
porque prójimo es ente con ente.

I.13

Está, además, el Ente inmoble
en los límites de vínculos potentes
sin final y sin inicio;
génesis, destrucción

lejos, muy lejos yerran,
que Fe-en-verdad las repelió.

I.14

El mismo es, en lo mismo permanece
y por sí mismo el Ente se sustenta;
de esta manera
firme en sí se mantiene,
que la Necesidad forzuda no lo suelta
y en vínculos de límite
lo guarda circundándolo.
Por lo cual no es al Ente permitido
ser indefinido;
que no es de algo indigente.
que si de algo lo fuera
de todo careciera.

I.15

Mira, pues,
cómo las cosas aus-entes
están, para el Pensar, con más firmeza pres-entes;
que tanto el pensamiento no acierta a dividir
que ente con ente no se continúe;
ni está disuelto el ente dondequiera
y de todas maneras por el mundo
ni en sólo un punto condensado.

I.16

Lo mismo es el pensar y aquello por lo que "es" el pensa-
[miento;
que sin el ente en quien se expresa
no hallarás el Pensar;
que cosa alguna es algo o lo será
a no ser que ente sea.

I.17

Tal vino el Hado a encadenar las cosas;
así es posible al Ente ser inmoble;
así que para todo
es ente nombre propio;
para todo lo que los mortales, convencidos, fijaron ser verda-
[dero:
para nacer y perecer
y para cambiar de lugar,
para el color aparente mudar;
para todo: "ser y no ser".

I.18

Mas porque el límite del Ente es un confín perfecto
es el Ente del todo semejante a esfera bellamente circular
hacia todo lugar,
desde el centro, en alto equilibrio;
y ello porque en el Ente precisa que ni en una parte ni en otra

algo sea mayor en algo,
algo sea en algo menor.
Ni hay manera
cómo el Ente, en algún cariz, más que ente sea,
y, en otro, menos que ente;
que lo del Ente es, todo, asilo,
que simultáneamente, por doquiera
lo igual en esos límites impera.
Ni se da el no-ser;
que el no-ser fuera
quien a homogeneidad el paso le impidiera.

I.19

Y ya con esto cierro para tí
estos, acerca de la Verdad, leales dichos y pensamientos;
mas aprende, desde ellos, cada opinión de los mortales,
escuchando
de mis palabras el falaz ornato.

POEMA FENOMENOLÓGICO

Lo que "parece" según lo que "aparece"

II.1

A dar se decidieron los mortales
nombre de formas de conocimiento
a dos
—que con una no basta
(que en esto se extraviaron
los que pusieron una sola)—;
opuestamente construídas las juzgaron
y atribuyeron signos a las dos
en cada cual diversos.

II.2

La una:
Fuego es, etéreo de llama,
ente benigno,
sutil en grado sumo,
por todo modo idéntico consigo;
con la otra, por ninguno.

II.3

La otra, por el contrario,
es, como tal, lo opuesto:
Noche oscura,
pesada y densa contextura.

II.4

De su desarrollo ordenado
te diré todas las apariciones;
así de los mortales ningún conocimiento
te pasará de largo.

II.5

Pues que todas las cosas
Noche y Luz cual con nombre se apellidan,
y ya que todo lo de todas ellas
de ambas potencias se hace a la medida,
todo, de vez, está de Luz colmado
y no luciente Noche,
que ninguna otra cosa
entre ambas, Luz y Noche, se interpone.

II.6

Orbes más condensados
están hechos de fuego menos puro;
de Noche, los que están más encimados;
mas a través de todos vuela
su partija de fuego;
y, en medio de todo,
la Demonio que todo gobierna.

II.7

Que en todas partes vige
el principio de parto terrible, el principio de mezcla;
a lo varón este principio mueve a mezclarse con lo hembra
y de nuevo, en contrario sentido,
lo hembra impele
con lo varón a mezcla.

. . . .

II.8

Lo primerísimo,
de entre todos los dioses el primero,
al Amor se formó.

. . . .

II.9

Y sabrás de la etérea natura
como de todos los signos que llenan el éter;
y cuántas obras ocultas
y cómo surgieron
de la faz pura de solar Lumbrera.
De la naturaleza sabrás y de las obras

de esta merodeadora, la Luna, de circular pupila.
Conocerás el Cielo, el omnicircundante,
y de dónde nació
y cuál lo encadenó
Necesidad rectora,
a fin de que los astros guardara en sus linderos.

II.10

Y de qué modo
Tierra, Sol, Luna,
común Éter, galácteo Cielo, Olimpo supremo
y de los astros la ardorosa mente
moviéronse a engendrarse.
. . . .

La luz ajena,
nocturno y luminoso ambiente de la Tierra.
. . . .

Siempre y de todas partes mirando está del Sol hacia los rayos.
. . . .

II.11

Pero tal como fuere en cada uno
la mezcla dominante de las partes
multiflexibles,
tal es la mente
que a los hombres adviene;
que en cualquier hombre y en los hombres todos
lo que de las partes naciere
conoce;
que es lo pleno
pensamiento.

II.12

Según, pues, la opinión
estas cosas así fueron y así son;
pero, inmediatamente,
de lo que son partiendo y a madurez llegadas,
tocará perecer a las presentes;
empero a todas ellas, a cada una,
nombre,
como insignia
impusieron los hombres.

POEMA DE EMPÉDOCLES

PROEMIO

1

Es cosa de Necesidad,
y determinación antigua, eterna de los Dioses,
con amplios juramentos re-sellada,
que si alguno tal vez de los Demonios
a quienes cayó en suerte vida larga,
por sí y ante sí profanare
con criminoso asesinato
amables miembros,
o, si hubiere faltado en algo,
aun además jurare en falso,
errático ande el tal Demonio
por triples diez mil años
distante de lugar de Bienaventurados;
y que naciendo vaya tal Demonio
bajo todas las formas variadas de Mortales,
de cabo a cabo de los tiempos,
a lo largo
de tornadizas sendas molestas de la vida.

2

Como Yo voy ahora vagabundo
y prófugo del cielo,

obedeciente a la maniática Discordia.
Que ya Yo mismo
doncella y doncel fuí una vez,
ave y arbusto,
y en el Salado fuí pez mudo.
¡Ay de mí!, porque a tiempo
no me deshizo el Día despiadado,
aun antes que en mis labios intentara
de la voracidad los gestos posesores.
De tal holgada beatitud y de tal honra
—¡desdichado de mí!—
al prado me volví de los mortales.

3

Lloré y me lamenté
porque en lugar extraño me veía;
lugar, y no de agrado,
en que el Asesinato
y Rabia y la ralea entera de los Hados,
y las Enfermedades
secas, las contagiosas, las de fluyentes obras
de Desvarío por el prado
vagan y por la sombra.
Aquí se hallaban
Chtonia,
y la de vista de largo alcance, Heliopea;
Pelea, la sanguinaria,
Armonía, la de ojos sosegados;

Fealdad y Belleza;
Retardación y Prisa;
Sinceridad, la amable,
y Disimulación, la de negras pupilas;
Nacimiento y Perecimiento;
Dulce Sueño y Vigilia;
y la Inmovilidad y Movimiento;
Miseria y multicoronada Grandeza;
Celeste Voz y divino Silencio.
Con ellos llegué a esta caverna bien cubierta.

4

¡Ay de ayes!
¡oh progenie de los mortales,
despavorida y malafortunada!
¡de qué discordia fuiste y en qué apreturas engendrada!
Que etérea Fuerza
hasta el Mar va acosando a los mortales;
pero el Mar de sí los escupe
hacia la firme Tierra;
la Tierra a su vez los expone
del Sol a los fulgores incansables,
mas el Sol los embala
en remolinos de Aire.
Que, así, uno de otro los recibe
mas todos los maldicen.

5

Planes
de estrechas miras
van esparcidos por los miembros de los mortales;
y los asaltan de repente
mil temerosos males
embotadores de la mente.
Mas, al considerar la breve parte de la invivible vida
—oh en breve morideros—,
que, semejante al humo,
se levanta y se vuela,
persuadidos de este único sesgo
cada cual procura lo suyo,
todos, de todas las maneras,
convulsos e impelidos.

6

En cuanto al Todo, cada cual se congratula
de haberlo comprendido;
cuando parejas cosas no son para varones
ni visibles ni audibles
ni por entendimiento comprendibles.

7

Mas Tú,
puesto que aquí te retiraste,
persuádete
de que no has de ver más de lo que ve mente perecedera.

8

Y vosotros, Dioses,
apartad de la lengua
un maniático hablar de tales cosas;
haced brotar, más bien, la fuente pura de los labios santifi-
[cados.
Y a ti, Musa,
virgen de múltiple memoria y blancos brazos,
suplícote, si es lícito
en estas cosas oír a los mortales,
que a las riendas me envíes dócil carro
por Piedad conducido.
Que no me forzarán a decir más de aquello
a que la reverencia me obligare
las flores del honor,
de ese honor de buena opinión
que de mortales se consigue.

9

Osa, pues,
y, en atrevimiento,
a la cima de la sabiduría
asciende apresurado;
y, entonces, mirarás con todo empeño
qué es, en cada cosa, lo manifiesto;
y ni aun teniendo vista
la creas más que a las pupilas;

y ni aun oyendo ruidos extremados
los creas más que a claros sonidos de la lengua.
Y donde el pensar esté presto
de las demás cosas ninguna creas;
vuelve la espalda a la fe de los miembros;
        más bien piensa
qué es, en cada cosa, lo manifiesto.

PARTE PRIMERA

I.1

Primero, escucha
que *de todas las cosas cuatro son las raíces:*
Fuego, Agua y Tierra
y la altura inmensa del Éter.
Todas las cosas de tales raíces surgieron:
las que serán y las que son y las que fueron.

I.2

Dicho dual:
a veces,
Uno se crecía y acrecía tanto a costa de Muchos
que llegó a ser solo;
a veces, empero,
por des-nacimiento, muchos surgen de Uno.

I.3

Dual es la génesis de lo mortal;
y su destrucción, dual también;
porque la transeúnte coincidencia de todas las cosas
engendra las mortales
y las destruye también;

mas, de nuevo, la Destrucción
alimentada por las cosas desnacidas
se volatiliza a sí misma.
Y, alternándose estos procesos,
nunca descansan de repetir sus intentos:
que, unas veces,
por Amistad con-vergen en Uno todas las cosas;
mientras que, otras veces,
por odio de Discordia cada una di-verge de todas.

I.4

De esta manera
en cuanto que Uno aprendiera a engendrarse de muchos,
y en cuanto que, de nuevo, fueron surgiendo muchos
des-engendrándose Uno,
por esto se engendran las cosas,
mas ninguna en lo eterno apoyará sus pies.
Mas en cuanto cambiándose unas en otras ninguna reposa,
por tal causa, según círculo inmoble, muévense todas.

I.5

Pero aún más:
escucha el mito,
que mi enseñanza acrecerá tu mente.
Como dije al principio,
los mitos capitales declarando,
dual es el dicho:
"a veces,
Uno se crecía y acrecía tanto a costa de Muchos

que llegó a ser solo;
a veces empero
por des-nacimiento, Muchos surgen de Uno".
"Fuego, Tierra, Agua
y la mansa altura del Éter."
Y, *aparte* de estas cosas,
en contrabalanza de todas,
Discordia, la destructora;
mas, *entre* ellas,
Amistad,
como ellas ancha, como ellas larga.
Mírala con tu pensamiento,
pero que estupefactos tus ojos no se queden;
innata en sus arterias los mortales la creen;
por Ella conciben lo amable,
obras amables a término llevan por Ella;
y, dándole nombres,
Gozo la llaman y Afrodita;
empero varón mortal alguno aprendió todavía
que es de todo hélice implícita.

I.6

Escucha, tú, por el contrario,
de mis palabras
la no falaz misiva:
iguales son y en nacimiento coetáneas
todas estas cuatro Cosas;
cada Una ocúpase de su dignidad propia,

de la de las Otras distinta;
y cada cual tiene costumbres propias.

I.7

Según su turno dominan, ya circunnavegando
el Círculo;
Unas hacia las Otras se destruyen,
Unas hacia las Otras se acrecientan
según el turno que la Parca concierta.

I.8

Y, a no ser hacia éstas,
hacia ninguna otra las cosas se engendran
ni hay como perezcan;
porque
o en ininterrumpido modo perecerían
y entonces no ser-hían...
... y esto en algo al Universo acreciera;
mas ¿de dónde este algo vendría?
O ¿cómo algo se destruyera,
no habiendo cosa alguna que esté vacía de Ellas?
Mas de nuevo, una vez, otra vez y otras muchas
no hay más que estas cuatro cosas;
ahora que Unas con Otras confluyendo,
de todas a través las Unas y Otras deslizándose,
aquí y allá se engendran cual diversas;
mas, con todo,
Ellas siempre las mismas se quedan.

I.9

Otra cosa aún voy a decirte:
ninguna de las cosas mortales ha tenido nacimiento,
como no es la muerte más terrible
de especie acabamiento;
que nacimiento y muerte son nada más discernimiento
y mezcla de cosas mezcladas;
aunque, además de esto,
reciban de los hombres de nacimiento el nombre.

I.10

Que no hay artificio para
engendrar de lo-que-no-es;
y que lo-que-es perezca
es no hacedera y descarriada empresa;
porque, apóyese uno en lo que se apoyare,
todo andará siempre dentro
de lo-que-es en la esfera.

I.11

Mas a los perversos tienta
sobremanera desconfiar de razones poderosas;
tú, por el contrario,
reconócelas, como las fieles razones de nuestra Musa lo man-
[dan,
dividiendo bien el Logos,
dis-tribuyéndolo bien
por tus entrañas.

Que los otros,
cualquier cosa que a luz del Éter venga
—ya según lo humano mezclada,
ya según la especie de las agrestes fieras,
de los arbustos o de los pájaros—,
de tal cosa dicen seguros
que ha nacido de veras;
y cuando la tal se disgrega
llámanlo los muy necios
suerte diablesca.
—Y según sus normas
hablo yo ahora—.

I.12

Imbéciles,
que no son por cierto de alcance largo sus mentes;
pues esperan confiados
que se engendre lo que antes no era,
o que algo muera y del todo perezca.
Varón sabio
ni tales cosas en su mente adivinara:
que, mientras él y los mortales viven
lo que ellos todos nombran vida,
"sean" mientras tanto de veras,
y les "acaezcan" mientras tanto
cosas malas y cosas buenas;
y que, por el contrario,

antes de estar compactos, como después de des-atados
ya de veras no fueron, ya de veras no sean.

I.13

Pero aún más:
por si algo en esos dichos anteriores
es de floja madera,
de tales anteriores y conjugados dichos
adicionales testimonios considera:
por "una" parte
al "Sol",
que arde por todos lados
deslumbrante para la vista;
por la "segunda"
cuantas "Cosas" hay "inmortales",
en radiante esplendor sumidas;
por la "tercera"
la "Humedad",
del todo oscura, enteramente fría;
por la "cuarta"
la "Tierra",
de la que fluyen
cosas espesas, cosas densas.
Y considera
que, por Discordia,
todas se truecan en deformes
y divididas;
mas que, por Amistad,

se desean unas a otras
y van unidas.

I.14

Y de todo esto
todas las cosas provinieron;
las que detrás serán, las que son, las que fueron.
Ellas brotan en árboles,
en varones y en hembras,
en aves y en fieras,
y en peces que el agua alimenta.
Así mismo Ellas brotan en Dioses
de vida dilatada
y de honores colmada.
Así es como las cosas son en su forma primigenia;
pero las unas confluyendo con las otras,
engéndranse tan sólo diversas en aspecto,
pues sólo se cambian
por desdoblamiento.

I.15

Mas al modo que los pintores
—por Metis sobre el arte
bien alumbrados varones—
decoran variamente las tablas a los Dioses ofrecidas,
en sus manos tomando
multicolorados pigmentos,

mezclando armónicamente
de unos más, de otros menos,
con todos ellos haciendo
ideas a las cosas parecidas
    —y de árboles las pueblan,
        de varones y de hembras,
        de aves y fieras
        y de peces que el agua alimenta,
        de longevos Dioses
        colmados de honores—,
de parecida manera,
no te engañe la frente
cual si de lo mortal otro fuera el origen,
    de lo mortal nacido en innombrables especies;
mas ten por cierto este mito
pues de Dios lo has oído.

I.16

De todas las cosas
cuatro son las raíces primeras:
    Júpiter, el candente;
    Hera, vivificante;
    Aidoneo o el ocultante;
    y Nestis que humedece
    de lo mortal la fuente lacrimógena.
Cuando todas ellas convienen
retírase al extremo la Discordia;
mas después inmediatamente

que, a la menor profundidad del remolino,
Discordia llega,
y que, en su vez complementaria,
en mitad del girante globo
Amistad se ha colocado,
van entonces estas cosas
las Unas hacia las Otras
hasta "ser" una sola.
Así serán las cosas, así también fueron antes;
y de entrambos procesos
jamás el tiempo innombrable
dejará de estar lleno.
Tal yo lo pienso.

I.17

Nada falta en el mundo en parte alguna,
nada sobra en ninguna,
que igual nació por todas;
y nació cual Esfera infinita
bien redonda y pulida.
De circular soledad la Esfera goza
mientras Amistad domina;
soledad tanta
que ni alcanzan a distinguirse en ideas
del Sol las veloces flechas.
Mas la Discordia pone
aparte lo leve y aparte todo lo pesado;
tan aparte todo

que ni siquiera llegan a mostrarse
del Sol la idea deslumbrante
ni el Mar ni el cuerpo de la hirsuta Tierra.
Todo estaba enemistado
de Amor falto y de mezcla.

I.18

Así, se estaba firme,
cubierta del compacto cutis de la Armonía,
la Esfera bien pulida
de circular soledad en el goce;
mas después, inmediatamente
que gran Discordia en los miembros se ahitara
y de honor se subiera a la cima,
una vez cumplido el tiempo
　　—que según amplio juramento
　　　　les llega alterno—,
　　retemblaron por modo
　　continuo y extremado
　　de Dios los miembros todos.

I.19

Que en esta misma insigne masa de las humanas partes
　　unas veces, por Amistad,
　　hacia uno con-vergen
　　y en flores de vida florecen
todos los miembros que en suerte al cuerpo cayeron;

otras empero,
descuartizados
por la Rivalidad perversa,
van unos de otros errantes
rompiéndose en los hitos de la vida.
    Y de manera parecida
a los arbustos les pasa
y a los peces ocultos en las oscuras aguas,
a las fieras sorteadas para montes
y a címbalos que con las plumas marchan.

I.20

    Una vez más, empero,
y comenzando de nuevo,
voy a andar de los mitos por amplio camino,
    logos escanciando
sobre aquel otro logos que al principio dijera:
    «Después, al punto
que, a la menor profundidad del remolino,
    la Discordia ha llegado,
y, por complementario modo,
en mitad del girante globo
    Amistad se ha colocado,
van entonces estas cosas
las Unas hacia las Otras
hasta "ser" una sola»;
    mas no de golpe,
pues júntanse más bien, según les viene en gana, en uno
    diversas cosas desde diversos puntos.

I.21

De tales mezclas primigenias
especies de cosas mortales se esparcen por miles;
pero muchas de éstas quedan inmezcladas
porque a las mezcladas están contrapuestas.
Tales son las que Discordia
aun en su altura máxima
inmezcladas retiene;
que Discordia, en tiempo alguno, entera se retrajo
a las fronteras últimas del Círculo;
hace, más bien, Discordia que algunas de sus partes
se queden dentro
y que otras se marchen del centro;
y cuanto Discordia va de retirada
otro tanto avanza
el ímpetu manso e imperecedero
de Amistad sin tacha.

I.22

Pero cuando se invierten los caminos,
al punto
se hallan naciendo mortales
cosas que a ser inmortales primero aprendieran,
y se hallan mezcladas
las que antes puras se estaban;
y de estas mezclas
especies de cosas mortales se esparcen por miles,

labradas de ideas,
admirables de ver, en matices diversas.

I.23

Se ayuntó la Tierra las más de las veces
en igualdad
con Vulcano, con Humedad, con el superlúcido Éter,
del Amor anclando en terminales puertos;
aunque se ayunte, empero,
un poco más en proporción o no harto menos,
de todos Ellos
se engendra la sangre
y las ideas de todas las carnes.
La Tierra complaciente,
para fabricar bien los vasos
obtuvo, de ocho partes, dos de Nestis la resplandeciente
y cuatro de Vulcano;
pero los blancos huesos se engendraron
con liga de armonía
y con inspiración divina elaborados.

I.24

A la manera
como cuando uno, atento a emprender un camino,
se arma de su lámpara
y fuego prepara
—fuego

que, aun en noches invernales,
esplendoroso arda—,
encendiendo con él linternas
—defensoras del fuego
contra los variados vientos,
dispersoras del soplo
con que los vientos soplan—,
y entonces la luz hacia afuera salta,
y por cuanto espacio se vaya extendiendo
alumbra a modo de dardo
con no traspasables rayos;
de semejante modo
el fuego primitivo,
en las meninges celado,
tras la pupila
del ojo circular
y entre sutiles túnicas
está atisbando;
las cuales túnicas
como techo defienden del agua circunfluyente la masa pro-
[funda;
el fuego, a través de ellas,
salta hacia afuera,
y por cuanto espacio se vaya extendiendo
alumbra a modo de dardo
con sus no traspasables rayos.

I.25

Juntando corifeos de unos y otros mitos,
sin una sola senda para los logos,
lo que sea bello repetir conviene
dos y aun tres veces.
Así, pues, ante todo
te diré del Sol el origen
y de qué se engendraron las cosas todas ahora visibles:
la Tierra y el Mar, el de múltiples ondas,
Titán y el húmedo Aire;
y el Éter
que, rodeando en círculo todas las cosas,
a todas ahoga.

....

I.26

Si no tuviesen límites
ni el vasto Éter ni la profunda Tierra
—que tales vanas sentencias
de las bocas de los mortales
que del Todo bien poco han visto
fluyen a miles...

....

I.27

El Sol, agudo flechero;
hílara y placentera, la Luna.

....

El Sol, bien preso,
en círculo recorre el amplio Cielo.

. . . .

Con rostro imperturbable
contra el Olimpo sus rayos envía;
mas a su hílara luz
bien breve suerte fué concedida.

I.28

Luz ajena gira,
cual pulido círculo,
al derredor de la Tierra;
mas las huellas de la [solar] carroza
ruedan por los confines de la Tierra;
que la Tierra, de frente,
mira el sagrado círculo del Príncipe.

. . . .

[La Luna] dispersa los rayos del Sol
—los que desde arriba van hacia la Tierra—,
y sombrea de la Tierra tanto espacio
cuanto es su ancho:
el de la Luna,
la de ojo de brillo pálido.

. . . .

Mas la Tierra también impone noche,
cuando del Sol opónese a los rayos.

. . . .

Noche: la de ojos en peregrinación, la desierta.

. . . .

I.29

Muchos fuegos están ardiendo bajo el agua.

. . . .

[El Mar] conduce de los fecundos peces la silenciosa raza.

. . . .

La sal se solidifica impulsada por los rayos del Sol.

. . . .

El Mar: transpiración de la Tierra.

. . . .

I.30

Concordes en sus miembros surgieron
todas las cosas primigenias: el Fuego, la Tierra,
el Cielo y el Mar;
por esto todas ellas, entre las cosas mortales,
parecen ahora errantes.
De semejante modo, las que son
para la mezcla más idóneas
se aman unas a otras,
en igualdad por Venus puestas;
pero las enemigas
unas de otras se tienen a máxima distancia,
inmezclables por raza,
inmezclables en cuerno,
inmezclables por las ideas

en que han sido amasadas.
Así que coengendrarse unidas
insólito del todo les es y sumamente doloroso;
de arduo acoplar son sus apetencias,
porque en Discordia están nacidas.

I.31

Todas las cosas conocen
    cordialmente
por voluntad de la Suerte.

PARTE SEGUNDA

II.1

Mas por si todavía sobre tales asuntos
fuese tu fe de floja madera:
sobre cómo de Agua, de Éter, de Sol y de Tierra,
        bien mezclados,
los colores se engendraron,
bien sobre cómo las ideas mortales
    —de tantas cosas cuantas ahora están nacidas
    por Afrodita armonizadas...

....

... sobre cómo engendráronse los árboles tamaños;
        los peces, salazones naturales.

....

II.2

Humedeció a la Tierra Venus con lluvia largo tiempo;
        y, habiendo hecho ideas,
para fortalecerlas las dió al Fuego veloz.

....

... y así les cayó en suerte ser plasmadas
        de Venus en las palmas.

....

II.3

Si pensando todo esto
—con penetración y en las jugosas entrañas—,
lo intuyes además con puros actos de la perfecta mente,
se te harán para siempre todas estas cosas presentes;
todas las poseerás y otras muchas
que se derivan de aquéllas;
porque, según son los mortales,
el deseo de ellas las acrece
en cada uno diversas según su naturaleza.
Mas si, además de éstas, anhelares otras
de las al hombre naturales,
por miles te sobrevendrán males terribles
que las mentes embotan,
y el vivir roban presto
tan presto dé su vuelta el tiempo;
que a su origen amado desean volver tales cosas,
pues sabe,
que todas cordial conocer poseen;
y de pensar, su suerte.

....

II.4

Sin cuellos muchas cabezas
pululaban; viudos de hombros vagaban desnudos brazos;
y, en pobreza de frentes, ojos solitarios iban errando.

....

Muchas cosas bifrontes nacieron y con circular pecho;
bovinas, pues, de raza,
aunque con faz humana;
mientras que otras surgieron
con bovino cráneo y humano aspecto;
sus partes con algunas de varón estaban mezcladas
y con algunas de hembra:
ésas con muelles miembros adornadas.

. . . .

con pies flexibles algunas, con miembros indiferenciados.

. . . .

Mas tan pronto como según la parte mejor
demonio se mezcló a demonio,
y coincidieron tales partes
según lo que a cada una le era propio,
engendráronse otras cosas,
muchas y de continuo. . .

. . . .

II.5

Pero ahora,
sobre cómo bien discernido fuego
de varones y lloronas hembras
produjo las nocturnas siembras.
Oye tales cosas,
que no es indocto mito ni fuera de propósito.

Primitivamente
tipos completos de hombres duales salieron de la Tierra;
cabiéndoles en suerte agua y tierra, cual elementos.
El Fuego los enviaba
queriendo que llegasen con él a semejanza.
Mas no estaba aún patente de miembros amable vestido.
No tenían voz,
ni en su lugar propio el varonil miembro.

. . . .

Mas se descuartizó
de los miembros la naturaleza;
y así una parte se nació en los hombres,
y otra, en las hembras...

. . . .

... mezclándose, con todo, por los ojos
cogió a los unos el deseo de los otros.

. . . .

... de Venus el puerto escindido...

. . . .

II.6

Sábete que de todas
cuantas cosas se hicieron
se dan efluvios propios.

. . . .

II.7

Todas las cosas ex-spiran e in-spiran de la siguiente manera:
en los límites
de los cuerpos de todas
cárneas siringas exangües están extendidas;
y en sus menudos orificios densamente
están acribilladas por pequeñas heridas;
los límites extremos
de las narices
perforados están también por todas partes;
pero de modo que el asesinato se evite;
cortados, no obstante, de manera
que, por sus caminos,
vía fácil al aire se ofrezca.
Cuando, pues, de ellos la sangre sutil se retira,
el aire,
en tromba, con ímpetu furioso,
se precipita tras ella;
mas cuando la sangre vuelve
ex-spírase de nuevo el aire,
de suerte parecida
a como cuando una niña
juega con clepsydra de divino cobre,
que, unas veces,
puesta sobre su mano de idea bella
sumerge del embudo el cañuto
en el entrañable cuerpo del agua plateada
y entonces el agua en el embudo no entra

—que lo estorba la mole de aire
que por múltiples agujeros
penetró antes de fuera—,
y así hasta que la niña destapa, dando escape,
de aire a la corriente densa
—que entonces, saliéndose el aire,
de agua la parte respectiva penetra—.
Y de parecida manera:
cuando el agua el cúpreo embudo superior del todo llena,
tapados por mano mortal del embudo la boca y los poros,
la presión del aire de fuera,
dominando los bordes,
al derredor de las puertas
—las de istmo estrecho,
las de eco sucio—,
salir impide al agua,
hasta que la niña retira su mano;
que entonces
de otra manera, a la anterior inversa,
adentrándose el aire
huye de agua la respectiva parte.
También de suerte parecida:
cuando la sangre penetrante, ramificada por los miem-
[bros,
va retirándose a lo interno,
al punto, ardiendo en ansias llega de aire
una corriente;
cuando empero revierte la sangre,
de modo parecido hacia atrás sopla el aire.

. . . .

Así que a todas las cosas cayó su parte de aliento y olfato.

. . . .

II.8

Por esto lo dulce agarra lo dulce,
lo amargo apetece lo amargo,
lo agudo marcha hacia lo agudo,
y cabalga lo cálido en lo cálido.

. . . .

II.9

De ambos ojos sola una vista se engendra.

. . . .

La mente en mares de sangre se nutre;
de sangre
en ascendente y descendente marea;
por esto, sobre todo,
el pensar da en los hombres tantas vueltas;
que es la humana inteligencia
esa sangre que en torno al corazón rueda.

. . . .

cuanto sean diversos los cuerpos en que nacieron
ha de asistirles siempre un conocer cordial
otro tanto diverso.

. . . .

Si hay que juzgar por el presente,
Metis irá en los hombres en aumento.

. . . .

II.10

Con tierra conocemos la Tierra;
con agua , el Agua;
con éter , el divino Éter;
con fuego , el devorante Fuego;
con amor , el Amor;
con discordia , la Discordia funesta;
porque
y de estas cosas bien armonizadas
se compusieron todas;
y por virtud de Ellas
todas cordialmente conocen, padecen y gozan.

PARTE TERCERA

III.1

Si por ser yo de los efímeros,
        Musa inmortal,
te pasó por la mente en otros tiempos
preocuparte de la mente mía,
asísteme ahora, pues te lo ruego,
        Caliopea,
que a sacar a luz me dispongo
buen logos sobre afortunados dioses.

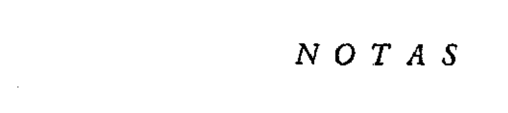
III.2

        Bienaventurado
quien de las entrañas divinas llegó a poseer la riqueza;
        miserable, por el contrario,
el que, por ser oscuro
su parecer sobre los dioses,
        vive acuitado.

III.3

No hay modo de acercarse [a Dios] según espacio,
ni de flecharlo con los ojos,
ni de agarrarlo con las manos;
aunque, para mentes humanas, sean ellos de fijo

los caminos de rueda,
los más persuasivos.
Que no se distingue por tener sobre los miembros cabeza hu-
[mana,
ni le salen dos ramos de la espalda,
ni tiene pies
ni las rodillas ágiles
ni hirsutos miembros viriles...
Es,
tan sólo, ni más ni menos,
mente sagrada,
mente aun para dioses inefable;
y en sus mentares veloces
el mundo entero recorre.



NOTAS

NOTAS AL POEMA DE JENÓFANES

A I.1

a) La afirmación de la unicidad divina no llega en Jenófanes a la auténtica unicidad.

Se da sólo: *1)* un Dios máximo respecto de la corte toda de los dioses.

2) un Dios máximo respecto del género todo de los hombres.

3) y tal Dios máximo es el mismo para dioses y hombres.

Téngase presente que, para los helenos, lo divino —al igual que lo demoníaco y lo humano— son maneras de ser que pueden realizarse en muchos, y aun una cosa puede recorrer todas las maneras de ser: puede ser-a lo divino, ser-a lo-demoníaco, ser-a lo-humano. Aquí afirma Jenófanes que dentro de la manera de ser "divina" se da un máximo, y uno solo, que recibirá el nombre singular de Dios. Las demás cosas ya no podrán llegar a ser Dios, porque el máximo de la manera divina de ser es "único"; y no sucede como en la manera de ser "realeza", en que pueden darse muchos reyes.

Más adelante, en la historia de la filosofía y de la teología, se llegará a la afirmación de que la manera de ser "divina" sólo puede corresponder a Dios, y las demás cosas se hallarán definitivamente confinadas cada cual en su esencia. Los "tipos de ser" —divino, demoníaco, humano...— degeneran y se fijan en "especies", mien-

tras que antes eran "modos" o estados posibles que cada cosa podía tomar a lo largo del proceso evolutivo del universo entitativo.

La afirmación original de Jenófanes consiste, pues, en que el tipo de ser "a lo divino" admite un máximo y un solo máximo, dando un individuo único: Dios.

b) Traza. Así traduzco la palabra griega δέμας, de igual raíz que la palabra latina *domus* (domicilio, casa). Dice Jenófanes que Dios no tiene traza o trazado interno de partes materiales, no está construído como una casa, como domi-cilio de sus propiedades o partes, tal como está construída esa casa de nuestra alma que es nuestro cuerpo, domicilio del alma mortal. Contrapone Jenófanes δέμας a νόημα: cosas con traza interna de partes, casa de otras cosas más sutiles que, cual el pensamiento, no tiene traza, no se presenta cual edificio ni sirve ya de domicilio de otras.

c) Dios no es semejante ni a la estructura o traza del cuerpo, domicilio del alma, ni al pensamiento de los mortales, que hace todavía de casa o domicilio del alma y de la vida humana y de la conciencia empírica o trascendental. Y por esto —porque el pensamiento "humano" hace aún de domi-cilio del alma y de la conciencia, tiene una cierta estructura (δέμας, *domus)*— el pensamiento de Dios no es como el de los mortales ni la estructura o traza divina se parece a la mortal, porque ni es artificial ni sirve de domicilio para otra cosa distinta.

De aquí que Dios todo entero oiga, piense y vea; y no como los mortales en que el ver se halla domi-ciliado en una parte y en otra se encuentra domi-ciliado el oír, y el pensar se halla domiciliado en el cuerpo; y para pensar lo visto y lo oído, para dar a lo visto y a lo oído forma conceptual, tiene el mortal pensamiento que do-

miciliarse de alguna manera en los respectivos sentidos y asomarse por ellos hacia afuera.

¿Qué forma tendrán un ver u oír levantados a totalidad, quiero decir a ser forma de "todo" un ser? ¿Cómo sería nuestra vista si todo nuestro cuerpo viese? Jenófanes no lo explica.

Pero de lo dicho deduce Jenófanes que es, con preeminencia, ante todo, claro (ἐπι-πρέπων) que en lo mismo permanece siempre Dios, pues ni para ver tiene que alojarse en la vista ni para oír tiene que trasladar la atención vital hacia los oídos ni para pensar tiene que darse faena de cabeza ni dolores cerebrales. Está "todo en todas partes", mas no "todo en cada una de las partes", porque, en rigor, no tiene partes. Por el contrario, dirá la filosofía escolástica que el alma se halla toda en el cuerpo, toda en cada una de las partes en cuanto a la esencia, mas no toda en cada una de las partes según potencias o propiedades típicas, pues el poder o potencia visual se halla sólo en los ojos...

d) mueve; el verbo κραδαίνειν tiene la fuerza de "hacer retemblar, estremecer en sus fundamentos" una cosa.

A I.2

Las ideas de los Dioses. Conservo la palabra griega ἰδεὰς θεῶν. Significa, pues, las figuras visibles o representaciones visuales de los dioses; diciendo, por tanto, Jenófanes que la forma visible o figuras que los hombres, y en su caso los bueyes y leones, hacen de los dioses delatan sospechosamente lo que de ellos piensan. Antropomorfismo teológico visual.

¿Y no será antropomorfismo teológico parecido, sólo que más sutil, suponer que Dios piensa, entendiendo que el pensamiento y

los pensamientos son "domi-cilio" de la vida divina, de manera parecida o proporcional a como nuestros pensamientos no son "nosotros", sino que nosotros vivimos domiciliados en ellos? Y ¿qué será un pensamiento o el orbe entero de los pensamientos en que no se domicilie un pensar y una conciencia? Y ¿qué será un pensar no sometido a la restricción de alojarse en pensamientos? ¿No será tan antropomórfico, tan humano, suponer que los pensamientos se hallan en la mente divina como en "lugar propio", como suponer que Dios tiene forma humana, de buey o de león?

A I.5

El límite superno τὸ ἄνω πεῖρας, la superficie de la tierra se la ve como tocando, cual inmediata o próxima (πλησίον) al Éter, a uno de los Elementos. Empero la parte inferior de la tierra, la que está hacia abajo (κάτω) parece llegar hasta el infinito, es decir, extenderse hacia lo in-definido, hacia un aspecto no clasificado entre los elementos o cosas básicas, fijas y bien definidas. O bien: parece extenderse indefinidamente, sin límite asignable.

Se trata de una impresión ocular inmediata (ὁρᾶται), propia de los ojos (ὄψις); y aun de una visión eidética, de una visión elaborada de la que extrae un εἶδος o idea (ἰδεῖν), mas no llega a un "saber-de-vista" (εἰδέναι).

El heleno, precisamente por ser visual nato, distinguió cuidadosamente entre "ojear" (ὁρᾶν), ver (ἰδεῖν) y saber-de-vista (εἰδέναι). Ojear es percibir con los ojos tal cual actúan en su función inmediata y vital; ver es hacer funcionar los ojos de tal modo que se perciban los apectos eidéticos, puramente visuales, dejando los demás (aspectos de excitabilidad apetitiva, de utilidad, de cosas

o índice sexual...). Ver era, para el heleno, ver perfiles, límites, contornos típicos... Se ojea un objeto rastreándolo, siguiéndole el rastro concreto, lo que de aperitivo tenga para el gusto, olfato, vida sexual, práctica.

Véanse estas distinciones en la obra del autor *Tipos históricos del filosofar físico, desde Hesíodo hasta Kant*, Tucumán, 1941; 2ª parte, cap. 1: "Sobre el espacio en plan eidético".

Finalmente εἰδέναι es "saber-de-vista", dando a esta frase un sentido contrapuesto a "saber de oídas". Saber de vista es saber por haber visto, y por estar viendo lo visible, las ideas de las cosas; no hay un saber-de-ojos, aunque sea posible un conocer-de-ojos, un conocer fundido y confundido con las exigencias vitales e inmediatas de los ojos en funcionamiento vital.

Los helenos contituyeron un "saber" a base de un saber-de-vista, de un saber eidético; otras épocas históricas llegarán a "saber", sin limitarse a saber-de-vista exclusivamente. Husserl todavía asentará el saber sobre un cierto "saber-de-vista", Descartes y Kant fundamentarán el saber sobre el "saber-de-sí".

El fragmento I.5 expresa lo "ojeado por los ojos" y aun lo visto por una vista *(videre,* ἰδεῖν, εἶδος, ἰδέα); mas no llega a formular un saber-de-vista, un sistema científicamente basado en ideas, desprendidas o abstraídas, de lo que los "ojos" en su faena práctica visual presentan.

Téngase presente esta escala visual —ojos, vista, saber de vista—, para clasificar las sentencias helénicas sobre las cosas.

A I.6

Hallamos aquí otra impresión ocular que no llega a visual (eidética) ni a un saber de vista o saber eidético.

La frase "acontece idearse" traduce la helénica: πὲφυκε εἰδέσθαι, que podría traducirse también por "acontece ser vista", ser vista por ojos en busca ya de una idea, del simple y puro aspecto visual, sin ir ojeando o rastreando aspectos como los de beneficioso para el campo, húmedo para el pecho, tranquilo para salir a pasear...

Si constase de la integridad del fragmento I.6, cabría anotar la poca finura visual cromática de Jenófanes, que no distinguía sino tres colores en el arco iris. Y no sería raro que el heleno tuviese la vista centrada más que en la variedad cromática del espectro en los perfiles o contornos de los objetos. Lo primariamente visible para el heleno serían los límites y perfiles, los colores pasarían a segundo plano. De aquí que entre tal tipo de vista helénica con tales preferencias y una geometría de figuras reducidas a puro perfil, a tipos de contornos, no hubiese sino un paso. De un "ver perfiles" (y no colores) a un saber-de-vista, a un saber geométrico de perfiles el paso es inmediato. Así lo testifica la historia de la geometría griega.

A I.7

a) acertar a decir o declarar, τύχοι εἰπών, tenga la buena suerte de decir perfectamente. El "decir bien" no es algo que acontezca necesariamente; es una suerte, un acierto inesperado y gracioso. Por esto, en otro fragmento (I.13), dirá Jenófanes que, mirando las cosas por sus dos caras, opuestas y complementarias, por los aspectos contrarios que presentan, para acertar en lo que son no tuvo más remedio que disparar cual flecha el pensamiento, apuntando lo mejor posible, convencido empero de que el acertar a decir lo que cada cosa es no resulta faena asegurada ni objetivo

necesariamente alcanzable. Delicada manera de expresar la falibilidad y limitación de todo conocer humano.

b) Al "saber-de-vista", al saber eidéticamente, contrapone aquí Jenófanes el "opinar" o conocer opinativo (a οἶδε, el δόκος).

He traducido la frase δόκος δ'ἐπὶ πᾶσι τέτυκται por

> "todas las cosas, ya por el contrario,
> con Opinión están prendidas".

La ciencia, el saber eidético, no es algo hecho ya. La vida práctica, la vida inmediata ha dado ya y se halla siempre con y en una opinión (δόκος, δοκεῖν, δόξα) hecha sobre las cosas. El saber eidético, cuando quiere comenzar a dar una interpretación científica y sapiencial del mundo se halla con el "hecho" de que se está desde siempre moviendo en una interpretación preliminar del mundo y sus cosas. Tal interpretación pre-liminar, el hecho de que "uno", Don Nadie *(Das Man)* haya-dado-ya una interpretación del mundo es la "Opinión", lo que "todos los días dicen todos los hombres", el "decir de todos los días" (*die Alltaeglichkeit,* de Heidegger). El verbo τεύχειν (τέτυκται) no es sin más detalles y finuras un equivalente del εἶναι (ἐστί); τεύχειν es estar encuadernado, formar un volumen o libro (τεῦχος) con las cosas ordinarias; ser-en-entretejimiento concreto, estar prendido y preso en y de, com-prendido con y en, frente al simple "ser" (es) de un saber eidético y de un ser que es y está sabiendo de vista, pues en este estado se "es", se conocen las cosas, mas sin llegar a estar prendido y preso de ellas, separándose más bien de ellas, poniéndolas como objetos, como lo otro; comprendiéndolas, mas sin ser comprendido por ellas.

La Opinión consiste, pues, en ese mismo estado de com-prehen-

sión y prendimiento mutuo e inextricable entre sujeto y objeto, entre cosas y hombre, en virtud del cual el hombre queda expuesto a todas las contingencias de las cosas. Y tal estado de entretejimiento mutuo entre cosas y hombres está-ya *(schon da)* hecho desde que uno nace, y por el mero hecho de estar pro-yectado y abandonado entre las cosas y zarandeado por ellas como uno de tantos. (Cf. Heidegger.)

El estar-ya-hecha la Opinión, este estado de estar la Opinión entretejida con las cosas lo expresó Jenófanes por el pretérito perfecto, τέτυκται, es-desde-mucho atrás, es-ya, está-ya.

En cambio la ciencia y el saber de vista (o el saber de conciencia) no es algo hecho; tiene que ser hecho, desprendiéndose de las cosas, convirtiéndolas en objetos, y comprendiéndolas después con conceptos. Hasta qué límite sea posible este proceso de desprendimiento para una libre comprensión realizada por un "libre" que está él mismo comprendido y comprometido en el mundo no es asunto a discutir aquí. Jenófanes se inclina hacia una limitación de tal poder liberador.

A I.8

a) enseñar bajo mano. Así traduzco el ὑπὸ (sub, bajo), δείκνυσθαι (mostrar). Jenófanes no usa el simple δείκνυσθαι para indicar que a los "mortales" no se puede enseñar, ni pueden saber todo desde el principio, desde el nacimiento, pues iría tal saber contra la condición de progreso y evolución de su naturaleza; si desde el principio supiesen los mortales todo, lo sabrían por habérselo enseñado bajo mano, con trampa, a escondidas de su naturaleza.

b) Mas si buscan con tiempo, dándose tiempo y aguardando

el tiempo o tempero propio para conocer cada cosa, irán encontrando cada vez cosas mejores y hasta lo mejor posible para el mortal (ἄμεινον).

Este "buscar con el tiempo" (χρόνῳ ζητοῦντες), o darse tiempo, sin pretender saber todo desde un principio y para siempre es otro rasgo de un saber humano auténtico. ¿Historicismo?

A I.9

El original griego dice:

ταῦτα δεδόξασται μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισιν,

que he traducido por:

"es lo que ser me ha parecido
más vero-símil con lo verdadero".

"Lo que es", así con "es", cada cosa (ἔτ-υμον, ἔτ, ἐστ) no resulta cognoscible para los humanos, parece decir Jenófanes; lo más que se puede alcanzar es acercarse a lo verdadero por vero-similitud, por semejanza (ἐοικός) creciente con lo verdadero, con lo que las cosas son en-sí. La progresión "desde" δόξα u opinión simple en su estado inmediato natural, "hacia" lo que "es" cada cosa, hacia la verdad de cada cosa (ἔτυμον), "a través" de un crecimiento asemejante (ἐοικός) caracteriza el tipo máximo de conocimiento posible a los hombres en plan científico; mientras que los simples mortales, en plan de estado mortal, no notan la opinión como punto de partida hacia verdad a través de verosimilitud.

A I.10

a) Modelo de parodias, de παρά-ᾠδή, de cantos u odas fuera

del tipo del canto básico o central de un recitado. Los recitales de Jenófanes debían consistir, centralmente, en poemas filosóficos; de aquí que un canto u oda como la transcrita resultara un entremés o interludio cómico para aliviar la atención del auditorio.

b) ¿Cuál es ya el cuento de tus años, fuerte? La palabra "fuerte" traduce literalmente el φὲριστε, de igual raíz que φὲρω, el latino *fero,* el derivado *fortis* y nuestro "fuerte" (fuertísimo). Fuerte es el Fuego, a pesar de los años transcurridos desde que apareció en el mundo; es elemento constante, fijo, permanente.

c) El Medo, alusión a Hárpagos, general de los Medos ante cuya invasión (hacia el 545 a. c.) Jenófanes se retiró de Colofón a Elea.

A. I,11

"Su dignidad no es pareja a la mía", οὔκ ἄξιος ὥσπερ ἐγώ; no es "tan digno" como yo. La fuerza helénica del ἄξιος es la de conductor, guía, dechado, modelo incitante (ἄγειν). No se trata, pues, de una dignidad estática dentro de una escala o jerarquía de valores, sino de un valor, aquí la sabiduría (σοφία), con el aliciente de un deber-ser-ideal *(Ideelles Seinsollen,* Hartmann) realizado o encarnado en una persona concreta que, en virtud de tal posesión o realización del valor, resulta "guía" (ἄξιος, ἄγειν) de los demás, modelo incitante que "debe ser imitado y seguido".

Aspecto societario del dinamismo "modelo-masa" característico de la mentalidad del pueblo heleno en la apreciación e impulsión de los valores.

a) "viendo cada cosa por los dos lados", traduzco así la palabra compuesta ἀμφοτερόβλεπτος. Se trata de un mirar (βλέπειν) en cada cosa su pro y su contra, los aspectos contrapuestos (ἄμφω), ambas caras de cada problema o cosa que se ofrezca (προ-βάλλειν). Y, ante tales apariciones contrapuestas de las cosas, Jenófanes no acaba de ver ese "único" aspecto que dicen ser "el" ser de cada una, y suelta el pensamiento cual dardo, con intención de clavarlo en una cara, en un solo aspecto, en el aspecto esencial de cada cosa; mas con el convencimiento de que quedará siempre un margen de incertidumbre en semejante intento; de que dar en la verdad es un "acertar", tanto más probable cuanto más veces, cuanto más densa y frecuentemente (πυκινοῦ) se dispare el pensar.

b) "y no cazador por cierto de toda sutileza". Así traduzco la frase ἀμενθήριστος ἁπάσης σκεπτοσύνης. Ya viejo, Jenófanes ha aprendido a no ir de caza tras cualquier cosa que salte y corra ante la mente; no va "a lo que salte" sino a "lo que sea" cada cosa; y, a pesar de tal ojo práctico y avisado, "por camino doloso engañado se encuentra"; y consiste el dolo o engañoso cebo (δόλος, δέλεαρ, δελ), puesto en el camino del conocimiento humano, en lo siguiente: en que, por una parte, precisamente el pensar (νοεῖν) se halla impelido desde el Todo —desde este Mundo rico, lleno, variado, polimorfo (πᾶν)—, hacia lo Uno (εἷς Ἕν), indistinto, simplificado. Todo y el Todo se le deshace, por el Pensar y al pensar, en Uno; se des-atan (διαλύεται) las diferencias, las especies, la variedad del Todo en una unidad homogénea y uniforme. Tal le sucede al Pensar mientras piensa en el Todo. Lo cual no acontece, por ejemplo, a la Opinión. Rasgo preparmenídeo.

El Pensar (νόημα) es uni-ficante, tan extremadamente unificante que desaparece el Todo y aparece lo Uno, llámese tal Uno "El Ente" (Parménides), o LO UNO (Plotino), o la Idea bellamente buena (Platón), o la Bondad idealmente bella (Ἰδέα Ἀγαθοῦ).

Mas, por otra parte —pues Jenófanes es un ἀμφοτερόβλεπτος, uno que mira las dos caras de todas las cosas—, todos y cada uno de los seres (πᾶν ἐόν), cada ser en cuanto es un cierto todo, en cuanto es todo y sólo él (el uno en cuanto uno, el hombre en cuanto hombre, en cuanto todo y solo hombre...) no se unifica sin más con lo Uno; es preciso que sea arrastrado, violentado (ἀνελκόμενον) en su originalidad y totalidad específica o individual. Sólo destruyendo tal carácter de todo, de especie, de diferencia podrá cada ser de-tenerse y con-sistir en una y homogénea naturaleza (εἰς μίαν φύσιν ὁμοίην). Resistencia de lo individual y de las especies a su absorción en lo Uno. No se resisten a hallarse y componer el Todo, "este" Todo (τοῦτο πᾶν), este Mundo, pues en él guardan su unidad y sus caracteres; sólo se resisten a reabsorberse en el Uno.

Este "arrastre" de Todo y de sus partes hacia el Uno será tema de filosofías como la de Parménides —arrastre de las cosas hacia el Ente—; cual la de Platón, arrastre de las cosas sensibles hacia la Idea suprema...

En el Poema de Parménides vamos a presenciar la manera de dejar listas para el arrastre todas las cosas, arrastre que termina en lo Uno (εἰς Ἕν); y veremos que todas las cosas —sean las que fueren y distínganse entre sí cuanto se quisiere—, pueden ser arrastradas hacia lo Uno si se las considera bajo el aspecto de "ente".

NOTAS AL POEMA DE PARMÉNIDES

NOTAS AL PROEMIO

A I

a) "Los caballos". El original griego dice αἱ ἵπποι, las yeguas. No he querido hacer resaltar este detalle, porque en castellano las dos palabras "caballo-yegua" poseen raíz distinta, mientras que en griego los dos sexos hípicos se distinguen sólo, gramaticalmente, por el cambio de artículo. De aquí que en castellano resalte tal explicitación del sexo mucho más que en griego, estorbando la atención y desviándola del tema filosófico.

No voy a investigar por qué Parménides se sintió llevado en carroza tirada por yeguas. Pudiera ser que Freud tuviese algo que decir en este punto: alguna pequeña malicia intranscendente y extra-metafísica. O pudiera ser que fuera costumbre entre los antiguos hacer tirar ciertas carrozas, con misiones divinas, por yeguas y no por caballos. O por fin que fuese sólo por una cierta concordancia poética, pues Parménides habla de yeguas, de la Demonio y de doncellas solares.

No voy a movilizar aquello de Goethe: "el eterno femenino..."

b) "los pasos certeros" traduce el ἄγουσαι, sus pasos conductores; pues se trata de yeguas sabias, con instinto para conocer y seguir el camino de la luz, de la verdad y del ente.

c) re-nombrado (camino), re-sabidos (caballos); πολύ-φημος-φραστος; se trata de un camino nombrado muchas veces, que tiene re-nombre o fama; y es muy natural que tales caballos, tan sabidos

y sabios, lo conozcan y reconozcan y sepan guiar por él a Parménides.

d) "mortal vidente", εἰδώτα φῶτα. He conservado la raíz de εἰδότα, ἰδεῖν, *videre* y vidente. Porque, como se verá más adelante, hay mortales "estúpidos, ciegos, sordos, bicéfalos" (I.5) que no caminan por el camino de la luz.

e) "tendido el carro en su tirante tensión", frase que traduce el τι-ταίνουσαι del original. Porque este verbo no indica solamente tirar del carro o poner en tensión (ταίνω, τείνω) el carro, según la ley de acción y reacción físicas, sino que incluye una reduplicación y reforzamiento; es un tirar del carro poniéndolo en tensión tirante, distendiéndolo, tirando de él tan fuertemente que casi se desvencije y desencuaderne.

Podría traducir simplemente:

"por tal camino me llevaban caballos tan sabios
tirando en firme del carro."

f) Esta metáfora del carro y caballos es un precedente histórico de la forma que le dió Platón en el *Fedro*.

El alma humana es llevada en carroza tirada por dos caballos: uno, de raza generosa, altiva y que hacia lo alto tiende; otro, de raza terrenal y perezosa. Las almas de los dioses van en carros tirados por una sola clase de caballos, de la raza de los que llevaban a Parménides hacia los palacios de la Luz. Las almas de los simples mortales son llevadas en carro tirado por caballos de las dos razas, de ahí que no ande o no vaya equilibrado o llegue tarde y mal a su término.

A II

a) "doncellas solares", ἡλιάδες, helíadas. Tipo de demonios o dioses secundarios, personificación de los rayos del Sol (ἥλιος), parecidos en su orden a las ninfas, a las dríadas... Los rayos del Sol muestran el camino hacia el Sol, fuente de la Luz; y son rayos virginales, intactos, incorruptibles, indivisibles, impenetrables; de ahí que pueden ser llamados y personificarse en vírgenes o doncellas.

b) Nótese el ambiente helénico: Sol, doncellas solares (rayos), camino hacia la Luz, mostrar o conducir por rayos hacia la Luz, dejar los palacios de la Noche. Luz, luz, luz.

A III

a) "Chirría el eje
de sus cubos en los cojinetes."

El eje suele ser redondo o cilíndrico; mas, para que no resbale la parte en que se inserta la rueda, se le da en los extremos una forma cúbica o prismática (cubos), que es la que se apoya o fija en los cojinetes que sustentan los radios de la rueda. El original dice, en vez del verbo simple "chirriar", "suena cual flauta o siringa"; pero es claro que el ruido de los ejes se asemeja a los chirridos de la flauta y no a sus sonidos armoniosos y propios. Por esto digo simplemente "chirriar" sin más detalles.

b) "arde", en ansias y por las ansias de llegar a tan alto término cual es el Palacio de la Luz; y avivan el eje dos ruedas-remolino, ruedas en movimiento arremolinado (δίνη), dos torbellinos.

A IV

a) "senderos del Día", ἤματος κέλευθος; son tal vez los rayos del Sol, pues traen el día en sí mismos o por ellos viene el Día.

b) "en el éter", αἰθέρι κέκλεινται. Las puertas de tal palacio se cierran "en el éter", y se cierran con ingentes hojas. El Éter es el elemento y ambiente celestial y propio para demonios y dioses; y el palacio debe ser por dentro etéreo, de Éter fabricado. Sólo la parte que de él da hacia el camino, hacia la tierra —a saber, puertas, dintel, umbral— pueden ser de otra materia más densa. Algunos manuscritos ponen αἰθέρειαι, "etéreas". Tal vez no vale la pena de discutir largamente, eruditamente este pequeño detalle.

c) "llaves de uso ambiguo", κληῖδας ἀμοιβοῦς; ya que toda llave sirve indistintamente para abrir y cerrar. Su uso es, pues, ambiguo e intercambiable.

A VI

"holgadamente", κατ'ἀμαξιτόν, por un camino (ὁδός) de carro de ruedas, es decir, según camino ancho y seguro por el que se puede conducir (ἀμαξιτόν, de ἀμά-ἄγειν, conducir) un carro de dos ruedas.

A VIII

a) "La Firmeza fué más bien, y la Justicia", θὲμις τε δίκη. Traduzco θὲμις por Firmeza; ya que θὲμις, θεμέλιον, τί-θεμι convienen en la raíz θέμ, que es poner en firme, asentar. Y Themis es la diosa del cortejo olímpico que comunica las decisiones o decretos de Júpiter, decretos que reciben el nombre mismo de la

diosa, θέμιτες, lo firmemente establecido por el dueño del universo. Y como el ser de las cosas es lo más firme y en firme de ellas, de ahí que Parménides haga intervenir a la Firmeza en persona o personificada para conducir la mente desde lo mortal hasta el ente. La Justicia es la diosa de lo debido y bien distribuído o dividido en dos partes iguales (δίκη, δίς), tipo de justicia primitiva o de equilibrio. Y se verá en el Poema que el ser es lo mejor distribuído, porque el ente

"no es más ente en algún punto
ni lo es en algún punto menos;
que todo está de ente lleno" (I.12);

además de que "el ente firme en sí se mantiene" (I.14). Y la Justicia no deja

que se engendre el ente o que perezca
los vínculos relajando,
sino que en vínculos el ente queda" (I.9).

Interviene, pues, la Justicia en el ente para hacer respetar los límites del ente, al modo como la justicia ordinaria interviene en los asuntos de la polis para que cada uno guarde sus límites, las vallas, los linderos de su posesión y no traspase su derecho ni el de los demás.

"Firmeza dentro de límites" será la caracterización que dé más adelante Aristóteles de la estructura de la sustancia o οὐσία; y la diferencia específica (δια-φορά) tendrá por oficio separar lo de una cosa de lo de las demás, señalar y defender las fronteras o límites de cada cosa, afirmarla en lo suyo (οὐσία, propiedad, pe-

culio) y afirmarla frente a los otros (ὁρισμός, ὅρος) de-finiéndola.

A IX

a) "de la bellamente circular Verdad", εὐκύκλεος ἀλήθεια.

El epíteto "bellamente circular" expresa y encierra una de las mayores alabanzas que puede tributar el heleno a una cosa. La verdad, para el heleno, es "des-cubrimiento" (ἀ-λήθεια) de una cosa por sí misma, la cantidad de autofosforescencia interna; y la Verdad, así con mayúscula, es el des-cubrimiento del ser en cuanto ser y por lo que de ser tiene. Y como el ser posee en Parménides forma esférica, y de bella esfera, de aquí que a la Verdad del Ser convenga el epíteto de bellamente circular. El tipo de ostentación o de descubrimiento del Sol es el de descubrimiento o verdad "bellamente circular"; se nos descubre y se descubre como "esfera luciente de sí misma". Ahora bien: el Sol es objeto típico y una de las metáforas explicativas para el heleno; por esto la forma luciente y descubridora del Sol, ἥλιος, bellamente circular, sirve de tipo explicativo de la manera como el ente se descubrirá a sí-mismo, a saber, cual Sol inteligible (ἥλιος νοητός) bellamente circular y bellamente resplandeciente.

El Sol sumerge en su atmósfera radiante y manifestante todas las cosas; de parecida manera, el Sol inteligible que es el Ente parmenídeo, sumerge o tiene sumergidas en sí mismo todas las cosas, por ser todas seres; y hace el ente de luz que descubre lo que cada una es, su entidad. En otras lecciones de los manuscritos primitivos se lee en vez de εὐκύκλεος, εὐπειθὲος, "segura, firme, de confianza" (πειθός). Los dos epítetos poseen un sentido aceptable.

b) "inconmovible entraña", ἀτρεμές ἦτορ; o según otra lección, ἀτρεκές, entraña verdadera, real, propia. De nuevo las dos lecciones dan un sentido semejante y por igual aceptable.

c) "preciso es que conozca opinablemente aun las apariencias", τὰ δοκοῦντα χρὴ δοκίμως γνῶναι. El que por deliberado plan tiene que investigar y tantear (πειράω) todas las cosas, y de todas maneras (διὰ παντός) es preciso (χρή) que conozca "las cosas opinables" (τὰ δοκοῦντα) —las cosas tal cual las interpreta la Opinión, el sentir común de todos los días y de todos los hombres y de cada uno de los hombres en cuanto que es uno-de-tantos—, de una manera "opinable", "en pareceres" (δοκίμως). Parece referirse este modo de conocer, en plan de opinión y de opinar, al Poema fenomenológico o segunda parte del Poema de Parménides donde el poeta describe sistemáticamente el mundo de las apariencias; describe qué es el Fuego en cuanto fuego, qué es la Noche en cuanto noche, y las conexiones de fuego y noche en cuanto acontecen precisamente entre fuego y noche; y no describe qué es Fuego en cuanto ser, ni qué es noche en cuanto ser ni qué son todas las cosas por estas dos constituídas "en cuanto seres".

De ahí que el programa general de una descripción "opinable", aunque sistemática, del mundo apariencial responda al tema: "lo que parece según lo que a-parece" (τὰ πρὸς δοξαν), y no al programa ontológico: "lo pat-ente según el ente" (τὰ πρὸς ἀλήθειαν), lo que de las cosas se presenta ante el Pensar cuando el pensar se pone a pensar el ser de las cosas o lo que las cosas en cuanto seres hacen o ponen de manifiesto ante el pensar.

El conocer opinablemente lo opinable y opinado por la Opinión da un conocer "sistemático", una sistematización de lo que el conocer cotidiano *(alltaeglich)* conoce distraídamente, inconexamente,

oscuramente; mas sin salirse del tipo del conocer "opinable", sin llegar a conocimiento metafísico. Y toda física, biología... ¿no sería, desde este punto de vista parmenídeo, más que conocer opinable?

La tradición ha conservado el poema en dos partes: una que lleva por título τὰ πρὸς ἀλήθειαν, lo correspondiente a verdad, para la verdad o descubrimiento auténtico de las cosas; o, con un pequeño juego de palabras, "lo patente según el ente"; lo que se conoce al conocer el ser de las cosas. Le he dado por título el de Poema ontológico, logos sobre el ente (ὄν, λόγος).

Y la segunda parte se llama, correspondientemente, τὰ πρὸς δόξαν: lo concerniente a opinión, lo que las cosas descubren o lo que el conocer descubre en las cosas cuando uno se halla colocado en plan de conocer opinablemente; "lo que parece según lo que aparece". Esta segunda parte se nos ha conservado sumamente incompleta.

NOTAS AL POEMA ONTOLÓGICO

A I.1

a) He conservado en la traducción la palabra "mito", μῦθος, en vez de emplear las de sentencia, dicho, aserción.

No significa, naturalmente, mito cosa fingida, fábula, leyenda o conseja. Mito es palabra divina revelada en palabra humana; y, como lo divino supera infinitamente lo humano, aquellas palabras o compuestos de palabras humanas en que se aparece lo divino resultan "balbuceos"; resultan estrechos, revientan por preñados de sentido superabundante, sobrenatural, adquiriendo el matiz de misterios, de palabras humanas con trasfondo infinito e insondable.

Y, en efecto, el poema ontológico es una revelación que la Demonio o Diosa hace, por medio y en lenguaje humano, a Parménides; de aquí que Parménides viva tales sentencias metafísicas como "misterios", como mitos; y se sienta no tanto hablar cuanto balbucir y tartamudear metafísica revelada.

No se pierda de vista este aspecto de Metafísica revelada.

b) Al atribuir Parménides su poema a una revelación celestial se coloca en el mismo plano de los poetas primitivos que no sabían ni se atrevían a comenzar sus poemas sino invocando a dioses y diosas, a musas y demonios. Síntoma de la poca individualidad de sus autores, que no se atrevían o no se notaban suficientemente formados para decir "yo": "yo pienso", "yo afirmo", "yo soy".

Hasta Descartes no adquirirán derechos metafísicos las afirmaciones "yo existo", "yo pienso".

c) Los caminos del "opinar" (δοκεῖν, δοκός, δόξα, δοκοῦντα) y los caminos del "pensar" (νοεῖν, νόημα, νοῦς) son, según Parménides, diversos y divergentes. Se trata, pues, ante todo de saber cuáles son los caminos que se pueden investigar precisamente por medio del pensar, o dicho de manera complementaria, qué caminos y qué aspectos resultan investigables por y para el pensar. Porque pudiera ser muy bien que los caminos del opinar fuesen no sólo diversos y divergentes de los del pensar, sino que caminos intransitables para el pensar resultasen transitables para el opinar. Y así es en efecto, según Parménides: la opinión no se rige de suyo ni siempre por el principio de identidad y por la norma primaria de evitar la contradicción. Se da "una costumbre múltiplemente intentada" (I.6) de seguir el camino no pensable de opinar que "el ser y el no ser la misma y no la misma cosa parece (I.5), de dar la preeminencia al movimiento y al tiempo, al ser que parece llegar a ser y dejar de ser, al ser que no es en firme ser...

Por esto, dentro de un poema programáticamente ontológico, lo primero que debe intentarse es señalar "cuáles son los únicos investigables caminos para el Pensar" (I.1).

d) Y tales caminos no se hallan sin más y de un golpe; hay que investigarlos y buscarlos repetidamente, δι-ζήσιος, con dificultades y tropiezos; no se trata de simple búsqueda, ζήτησις, sino de búsqueda porfiada, δι-ζήτησις. La metáfora del "camino" o método se halla enhebrada a lo largo de todo el Poema; y se sirve Parménides de tres términos: ὁδός (camino), κέλευθος (sendero), ἀταρπόν (vericueto, camino tan estrecho que no se puede dar la

vuelta, irreversible, ἀ-τρέπειν). El Pensar sigue caminos originales que poseen los caracteres de ser:

1) Caminos impelentes, por los que el pensar va impelido, de lógica y consecuencias inflexibles, de lógica interna que empuja hacia adelante (κέλευθος, raíz κελ; la misma que la de *cel-eritas*, a-cel-eración...). Los caminos del Pensar se parecen, diría con una comparación de nuestros tiempos, a escaleras mecánicas, que ellas mismas impelen y empujan al que pone sus pies en el primer escalón.

Recuérdese que el proceso dialéctico en Platón —proceso por el que se asciende al ápice del universo ideal que es la Idea de Bien—, posee estas propiedades impulsoras intrínsecas, la ἐπίβασις y la ὁρμή; es escalón e impulso y hormona entitativa.

Aquí hallamos ya un precedente histórico.

2) Los caminos del Pensar son "irreversibles"; es decir, no son caminos para ida y para vuelta, caminos re-vertientes y re-torcidos (παλίν-τροπος), cual lo son los caminos de los mortales o de la opinión, según la cual "una cosa puede ser y no ser", "puede no ser y después ser" (la opinión cree que las cosas se engendran y que perecen realmente; Cf. I.5). Los caminos del Pensar y del Pensar el Ser van en un solo sentido y dirección: o sólo afirman o sólo niegan; si la afirmación es verdadera, la negación será siempre y necesariamente falsa; e inversamente, si la negación es verdadera, la afirmación será siempre y necesariamente falsa. Principio de exclusión de tercero y de incompatibilidad absoluta entre afirmación y negación.

e) Mas ¿cuál es, pasando a vías de hecho, el camino propio y transitable para el Pensar?

Es "*é s t e*":

"que del ente es propio ser, y, que del ente no es propio no ser". En mi obra sobre Parménides he justificado, por medio de la historia de la fórmula parmenídea, hasta Aristóteles, la traducción e interpretación que doy aquí compendiosamente.

Es propio del hombre en cuanto hombre ser animal racional; es propio del dos en cuanto dos ser número par... ¿qué será lo propio del ente en cuanto ente?, ¿qué será lo propio o pertenecerá en propiedad al dos en cuanto ser y al hombre en cuanto ser?...

Responde Parménides:

"del ente, y de cualquier cosa en cuanto ente, es propio 'ser' "; y "del ente y de cualquier cosa en cuanto ente no puede ser propio ni pertenecerle en modo alguno el 'no ser' ".

Pero, ¿qué es eso de ente, ser, no ente, no ser?

La fórmula parmenídea es "ἔστι εἶναι", "οὔκ ἔστι μὴ εἶναι".

Para dar de ella una explicación elemental pongámonos en la forma final que le dará Aristóteles.

Dos son las preguntas básicas y típicas a la vez en metafísica: "qué es" tal cosa (τὶ ἔστί), y si "es de hecho" o "que es" de hecho, "que existe" tal cosa (τὸ εἶναι). Por ejemplo: qué es el hombre y "que es" el hombre, que se da de hecho, aquí, en este mundo tangible; "qué es" la circunferencia y "que se da" de hecho, en este papel, en este objeto redondo, la circunferencia...

Y el grande y grandemente temeroso problema metafísico consiste en descubrir cómo y por qué se pueden juntar el "qué es" una cosa y su "que es"; la esencia y la existencia; cómo y por qué existe una esencia, por qué "existe-de-hecho-una-esencia".

El saber "-que es- tal -qué es-", o cómo y de qué original ma-

nera tal -qué es-, tal tipo de "esencia", es "de hecho", compendia en palabras cifradas toda la metafísica.

Y esta cuestión compleja "-que es, que-se-da- tal -qué es", o que "tal-qué-es-es-de-hecho", recibió en Aristóteles la fórmula unitaria que escribo así por su orden de construcción:

1) τὶ ἐστί qué es, aspectos esenciales, esencia.

2) τὸ εἶναι que es, aspectos existenciales, existencia, realidad bruta, hallarse realizado.

3) τὸ [(τὶ ἐστι) εἶναι]
"que 'qué es' es"; que "tal esencia" existe, y formulaciones parecidas.

Finalmente, por imperativos gramaticales no se dice en griego τὶ ἐστί al tener que ir en una sola frase junto con τὸ εἶναι y subordinado a él, sino τὶ ἦν, que es un pretérito imperfecto, un pasado que se está aún continuando con el presente, de modo que *3)* se escribirá

τὸ [(τὶ ἦν) εἶναι]

que es la clásica y mostrenca fórmula metafísica de Aristóteles, e incluye el programa y plan de toda cuestión propiamente metafísica.

Dado un tipo de esencia, de "qué es", la cuestión de su tipo o modos de realizarse, de "ser de hecho" (τὸ εἶναι) resulta sumamente compleja. Así, dado "qué es la circunferencia", dada y fijada su definición, puede realizarse en mil tipos de existencia concreta: en metal, en madera, en agua. Dado "qué es el tres", la definición de tres puede realizarse o ser (εἶναι) o en tres Personas divinas o en tres lados de un triángulo o en tres hombres.

¿Corresponde a cada tipo de "qué es", de esencia, de definición, un solo y propio tipo de existencia, de realización? Y, en

general, ¿todo "qué es", toda esencia, tiene que tener su "que es", una existencia?

Por "ente" (ὄν, ἐόν) se entenderá esa unión o compuesto raro entre un "qué es" (esencia, τὶ ἐστί) y un "que es" (existencia, τὸ εἶναι).

Y ¿de qué tipo ha de ser esta composición o unión entre esencia y existencia, entre ἐστί y εἶναι, para que dé un ente, un ser? ¿Composición con distinción real, con distinción de razón?

Y más hondamente, con Heidegger, ¿de qué proviene que el ente se presente como integrado de "qué es" y de "que es", que el ente se me descubra (verdad ontológica o trascendental) bajo los dos aspectos de "qué es" (esencia, *Was-sein)* y "que es" (existencia, *Dass-sein)?* ¿Qué vínculo une *Wahr-sein* (verdad), *Was-sein* (esencia) y *Dass-sein* (existencia)?

Parménides no conoce aún la formulación aristotélica

τὸ [(τὶ ἦν) εἶναι];

inventó su germen: (ἐστὶ) εἶναι, una cierta unión entre "es" y "ser", entre qué es y que es.

Para mayor claridad he traducido y completado la fórmula parmenídea con la final de Aristóteles, diciendo "del ente es propio ser"; o más brevemente, "del ente es ser", lo que equivale a decir: toda cosa, mirada por el Pensar, se aparece como integrada de dos aspectos: qué es y que es, de esencia y existencia, de idea y realidad o realización de tal idea, esencia o qué es.

Y como el camino propio del Pensar es irreversible, no bastará decir: "del ente es propio ser", sino que deberá añadirse, para evitar toda vuelta o contradicción,

"del ente no es propio no ser".

O más breve y ajustadamente al original griego: "del ente es ser" y "del ente no es no ser"; y reducida por fin esta fórmula a la forma parmenídea:

"es ser" y "no es no ser",
ἐστὶ εἶναι; οὔκ ἔστι μὴ εἶναι.

La raíz de las dificultades y oscuridad que los intérpretes y traductores suelen hallar en esta frase se halla en no haber comparado con la fórmula final aristotélica, que no es sino el natural desarrollo de la parmenídea a través de una fórmula platónica intermediaria que se encuentra en el diálogo Sofista.

Véase para estos puntos mi obra sobre Parménides.

Si "del ente es solamente propio ser" y "del ente no es propio de ninguna manera no ser" tendremos que el camino resulta irreversible, libre de contra-dicción, de movimientos contrarios e inversos, y podrá el Pensar dejarse llevar e impeler confiadamente por él:

"camino es de confianza".

Y tal camino es el que sigue la Verdad, porque Verdad significa en griego des-velamiento, des-cubrimiento (ἀ-λήθεια); y la Verdad, el descubrimiento sumo, el perfecto, el acabado y final de una cosa consiste en que quede patente su "qué es" y que tal "qué es" es de hecho.

Este es el camino que sigue y por el que camina la Verdad; el camino que lleva al "qué es", a la esencia, y al "que es" tal "qué es", a la existencia (auténtica y propia) de tal esencia.

Y en este camino vale solamente la dirección unitaria:

"que el 'qué es' es"; y no valen,
"que el 'qué es' no es"; o dicho con otras palabras,
"que del ente no es propio ser" (I.3); y no vale tampoco,
"por necesidad del ente es propio no ser" (I.3).

A I.2-3

a) En qué se distinguen estas dos fórmulas: ¿no es propio, es propio no...? O dicho con términos parmenídeos:

οὔκ ἔστὶ εἶναι y χρεών ἔστι μή εἶναι?

Por de pronto, en que el "no" afecta una vez al "qué es", a la esencia, y la otra a la existencia, al "que es".

Como si dijera: no le corresponde en propiedad o no es propiedad de la esencia el existir; el existir no entra como constitutivo de la esencia; le compete, tal vez y a lo más, de modo no propio, casi accidental, por una caída, caso o acaso, cual parece acontecerle a la circunferencia, en cuanto esencia ideal, que le importa bien poco existir o realizarse en madera o en bronce; o simple y llanamente, no existir en materia alguna, quedándose en puro y mondo "qué es", en su orbe ideal.

Pero cabe aún una afirmación más grave: del "qué es", de todo ente en cuanto tiene "qué es" o esencia, de toda esencia, ¿será propio y peculiar el no existir, el no poder ser realizada, el tener que quedarse en simple y puro "qué es", en su orbe esencial, en un mundo inteligible (κόσμος νοητός; Platón)?

O de otra manera: si por "no existir" entendemos esa peculiar manera de presentarse las cosas en el mundo apariencial, opinable, vulgar y cotidiano, ¿será propio del ente, o de la esencia, o del

qué es del ente, tal tipo de existir que, a los ojos del metafísico, es más bien un no ser (μή εἶναι)?

Si por un momento nos colocamos en el punto de vista de Heráclito, tal cual suelen interpretarse sus sentencias, y admitimos que no se dan ni más cosas ni otro tipo de cosas ni otro tipo de ser real que el que en el mundo apariencial se usa, es claro que "el ente no existe"; que las cosas no poseen "qué es" o esencia inmutable, que "el ente no es" y que al ente no corresponde ni pertenece manera alguna de existir o de ser, pues no se da ni ente; sólo se dan cosas, tales cosas concretas, modulaciones o configuraciones de fuego, de agua, de aire...

No caben en tal universo de tipo Heráclito consideraciones o puntos de vista como "mirar tal cosa en cuanto ente"; el fuego en cuanto ente, el hombre en cuanto ente... Sólo es posible una metafísica concreta (pase la expresión): mirar el hombre en cuanto fuego, el agua en cuanto fuego...; a la manera como aun en nuestros días hace el físico, que mira todos los fenómenos físicos y químicos "en cuanto modificaciones del espacio y del tiempo", en cuanto espacialmente medibles; y para el físico, un punto de vista como el de mirar los cuerpos en cuanto entes, en cuanto que tienen qué es y "que es" resulta ilusorio.

Toda filosofía, todo punto de vista antimetafísico sostiene "que del ente es propio no ser"; que ente, esencia, qué es, que es... son fantasmagoría, "no son"; y no solamente "de tales aspectos es propio no ser", sino que "es preciso" (χρεών) que así sea; y los muy cándidos —positivistas, materialistas...— creerán haber demostrado "que es propio del ente no ser".

Dejémoslos en su candidez, que lo es y grandísima y grandísimo

contrasentido, y aludamos a la primera afirmación parmenídea:

"que no es propio del ente ser".

¿No sostuvo Platón cosa superlativamente parecida a ésta?

Las ideas en su cosmos noetós o inteligible estaban en su tipo auténtico de "ente"; eran los entes o seres primarios; y de ellos no era propio ni conveniente, sino caída y casualidad, el realizarse en el mundo sensible, tomar cuerpo en la materia, existir con el tipo de existencia dura de este mal mundo. Y todos los que pregonan abstracciones eidéticas, paréntesis ideales... ¿no sostendrían implícitamente que del ente y de los entes en su propio y puro estado no es propio el ser o existir real, manual, físico?

Otro punto que no voy a discutir; basta que la sentencia de Parménides haya adquirido un cierto sentido claro. Probablemente Parménides no se metió sino con el hylozoísmo o pitagoreísmo de aquellos tiempos.

b) Del camino o método que tales afirmaciones señalan dice Parménides aquí que

"es senda impracticable y del todo insegura",
παναπειθέα ἀταρπόν,

es sendero tan estrecho que casi no se puede andar ni dar una vuelta (ἀ-ταρπόν), para, invirtiendo la dirección mala, volver al punto de vista del ente, al camino de la Verdad; y es del todo inseguro, no de fiar ni de confianza y de confiarse a él (παν-α-πειθέα); la Vida auténtica del Pensar, al caminar por él, nota que se le hunde bajo los pies, que se le huye.

Y da como razones:

c) "porque ni el propiamente no ente conocieras,
que a él no hay cosa que tienda..."

Esta afirmación sólo convence al que una vez haya hecho la "experiencia metafísica", al que haya notado la consistencia absoluta del ente, su inmutabilidad, su unidad, al que haya acontecido "pensar" (νοεῖν), además del vulgar y común acontecimiento que es el "opinar" (δοκεῖν) y mirar las cosas tal cual se presentan todos los días y a todos los hombres.

El que tal diamantina consistencia del ente haya notado no podrá tener por segura, firme y afirmable en firme ninguna cosa. Sólo se afirmará en lo que de "ente" tengan las cosas que, a veces, como en la cosa que vulgarmente llamamos tiempo, no pasa de ser un "instante"; o como en el caso del movimiento, el núcleo entitativo se reduce a lo que de "acto" tenga la potencia en un momento dado. El que haya pisado una vez en "sólido" sabe dar perfecto sentido a la inconsistencia de los líquidos, a lo que significa hundirse. Sólo el metafísico ha pisado la supradiamantina solidez del "ente"; de ahí que se hunda en las cosas más sólidas y sólo llegue a veces a asentar su pie en lo "hondo" de las cosas, en su fondo, tal vez después de haberse ahogado, desde el punto de vista de la opinión.

La razón de Parménides contra el método de mirar las cosas solamente en cuanto cosas o en cuanto modulaciones de una cosa básica (agua, fuego, aire...) sólo convence a los que han hecho la experiencia del ente, y de su típica consistencia, de la consistencia del "qué es" (esencia) y de la de "lo ser" (τὸ εἶναι, que es).

Quien tal experiencia ontológica haya hecho no caerá jamás en

la tentación de "tender hacia", ἐφ-ἰκτόν, de disparar el dardo mental, la *mentis intentio* (ἰκτόν) hacia las cosas, hacia el no ser o aspectos no entitativos de las cosas; equivaldría al intento suicida de echarse al agua quien, por esa experiencia sísmica que es la metafísica, se ha vuelto de peso y solidez mayores que la del plomo y del diamante y de los cuerpos radioactivos todos.

d) Y añade Parménides:

"nada del no ente dirías",

porque

"es una misma cosa el Pensar con el Ser".
τὸ γὰρ αὐτό νοεῖν ἔστι καὶ εἶναι.

No dice Parménides que esa manera de conocer que es el "opinar" sea una misma cosa con el ser. La identidad entre conocer y ser se verifica sola y precisamente entre el conocer de tipo "pensar" (νοεῖν) y lo que de "ente" tenga la cosa, entre Pensar y Ser.

"No ente" son las cosas o casi todo lo de ellas, pues el agua se presenta como agua, el fuego como fuego, el hombre como hombre... Y porque se presentan así, resultan tan mudables y caedizas que el agua se volatiliza, el fuego se apaga, el hombre se muere. E igual sucede a ese tipo de conocimiento que se llama "opinión", que sigue paso a paso y lo más apretadamente posible las vicitudes y alternancias de las cosas, que se las come con los ojos y las agarra con la mano. Como son caedizas, muérense los ojos que las comen y deshácense las manos que las agarran. ¿Qué identidad es posible entre tal tipo de vivir y de conocer con tal tipo de cosas?

Sólo entre el conocer en plan de "pensar" y las cosas en plan o en proporción de su "ser" cabe identidad. Del no ente nada

puede, pues, decir el metafísico, el que "piensa"; pero puede decir la opinión, no con logos (λόγος) sino con verborrea, mil y mil cosas sobre las cosas.

e) Pero así como se da, por y en virtud de ese cataclismo que es ser y vivirse a lo metafísico, un conocer cristalizado en "pensar", y así como se da también en ciertas cosas, tal vez no en todas, un pequeño diamante enterrado entre miles de aspectos cósicos, diminuto diamante que es su ser, su entidad, lo que de ente tienen, de parecida manera se da un decir original y aparte de los decires y palabrerías de la opinión y aun de los dichos de las ciencias de las cosas en cuanto cosas.

Y tal "decir" cristalizado, inmutable ya y eterno, es el logos (λòγος) y el λέγειν. Logos que expresa precisa y únicamente sentencias bien cinceladas, definitivas, definiciones; por ejemplo, sólo el logos, o el decir puesto en plan metafísico, sabe decir e inventar las frases parmenídeas: "es propio del ente ser", "del ente no es propio no ser", "el pensar y el ser son una misma cosa"...

Y de tal decir, afirma Parménides, "que es propio ser", que incluye y presenta a su manera un "qué es" y un "que es".

Me explico: toda palabra, en su función suprema y propia, dirá Aristóteles, es "apofántica", es "lugar de aparición (ἀποφαίνεσθαι, φὰος: luz) de"; y toda palabra metafísica hace de lugar de aparición del ente, poniendo de manifiesto su "qué es" (esencia) y su "que es", un tipo especial de existencia real, a saber, "que es" o está presente en esa cosa sutil que son las palabras. Tal "qué es" existe (εἶναι) como hecho palabra, además y sin perjuicio de que tal "qué es" pueda existir o estar realizado en materia más sólida: en agua, en bronce, en mármoles, en carne viva...

Así que, en rigor, "definir" un ente es darle una existencia es-

pecial, un "que es"; hacer que sea de hecho en una especial materia real, en el aire modulado por la lengua; y las "definiciones" (de circunferencia, de número par, de hombre...) son "entes" especiales, con "qué es" y "que es", con esencia y existencia típicas, con un tipo de permanencia y fijeza propias que las convierte, cuando son definiciones bien hechas, en "definitivas".

El leguein y el logos son, pues, "entes" especiales o actos de hacer presentar entes en palabras; cualidad de que no gozan otros tipos de hablar y de decir.

Afirma, pues, Parménides que:

1) del Ente es propio ser; todo tipo de ente posee en propiedad una especial manera de existir que realiza su "qué es", su esencia y la vuelve real a su manera, a la manera propia de la esencia.

2) del Pensar es propio ser; todo conocer, cuando cristaliza en la forma del Pensar, posee en propiedad una manera de existir, y tal manera es la única que coincide y se identifica con el ente; el mismo tipo de existir pertenece al ente y al pensamiento.

3) del Decir es propio ser; todo lenguaje, cuando adopta la forma diamantina y definitiva del Decir (logos), posee en propiedad una especial manera de existir y ser real, y tal manera propia de existir es la misma que la del pensar y del ente.

Mas entre las maneras de existir o ser reales las "cosas", los "conoceres" y los "decires" no se da, de suyo, identidad; cada uno puede ser real a su manera; y los tipos de realidad de las cosas, en fase de simples cosas, de los conoceres en fase de opinión, de los decires en fase de lenguaje corriente son siempre flojos, inestables, caedizos y mudables, todo ello infinitamente más que "el" tipo de realidad del Ente (de las cosas en cuanto o en lo que tengan de ente), del Pensar (del conocer en cuanto pensar o en cuanto

pueda cristalizar en pensar) y del Decir (de lo que de "definible" o expresable en definiciones tengan los decires corrientes).

Por esto dice Parménides compendiosamente:

"menester es al Decir y al Pensar y al Ente ser".

Pero ¿qué es eso de ser o existir, así en infinitivo y como contrapuesto complementariamente al "qué es" y al "que es"? ¿Qué significan existencia y existir frente a esencia?

No cabe aquí una respuesta, aun dado el caso feliz de que la supiera. El lector hallará un intento de contestación en la obra indicada sobre Parménides.

f) Si partimos, pues, de las cosas, de los conoceres y de los decires y nos proponemos llegar a lo que de "ente" tengan las cosas, a lo que de "pensamiento" tengan los conoceres, a lo que de "logos" encierren los decires, llegaremos siempre a "lo mismo": a "un" tipo especial, original, único de ser o existir (εἶναι) en que coinciden Ente-Pensar-Decir, por más que, en el punto de partida, cosas-conoceres-decires no coincidan sino que se distingan entre sí y vayan de ordinario divergentes.

"Así que no me importa por qué lugar comience;
ya que, una vez y otra,
a lo mismo habré de llegar" (I.3).

Unidad de la ontología, según Parménides.

a) Parménides se refiere, después del inciso explicativo que va desde "te diré que es camino..." hasta "habré de llegar", a las afirmaciones típicas del camino del no-ente, a saber "que del ente es propio no ser", etc. Y exhorta a apartar de tal camino al pensamiento.

Empero se da aún otro camino del que es preciso también desviar el pensamiento, camino desconcertante, sin artificio o maña para enderezarlo, por el cual, si uno camina, irá perdido y errante, sentirá dividírsele la cabeza en dos (bicéfalo, δί-κρανος, dos cráneos), descuartizarse su poder de conocer, volverse estúpido, mentecato, ciego, sordo, demente, peloteado de acá para allá, manteado sin misericordia por los sucesos y las cosas. En tal estado, "el ser y el no ser la misma y no la misma cosa parece" y, respecto de este camino descaminado y descaminante, todos los demás, inclusive el del opinar común, resultan caminos transitables, aunque no sean seguros; mientras que éste es sendero que hace retorcerse la mente en mareadoras contorsiones y hace darle a uno vueltas la cabeza, cual asno en noria (παλίν-τροπος).

Pero ¿qué tal camino es éste?, ¿cómo se distingue del camino del pensar y del camino del opinar, del camino del ente y del camino del no-ente?

Recurramos al texto griego para poder dar sentido a este nuevo problema interpretativo:

οἷς τὸ πέλειν τὲ καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κ' οὐ ταὐτὸν.

Parménides se sirve aquí, en vez del verbo εἶναι (ser, exis-

tir, que es), del verbo πέλειν (y a veces de la forma anticuada πελέμεν).

¿Qué matiz posee πέλειν que no tenga el εἶναι?

La raíz de πέλειν es πελ, la misma que la de im-pel-er, im-puls-o, pal-a. Pélein es, pues, un existir im-pel-ente, un "ser-impulso", un existir que se muestra o certifica como acción de empujar, de tender hacia, de obrar; casi con las relaciones que se dan entre *Wirklichkeit*, *Wirkung* y *wirken* en alemán; "ser eficiente", ser en acto.

La filosofía tomista describió el "esse" (existir, así en infinitivo, como apecto de "que es" frente al de "qué es" una cosa) por el "actus", de "agere"; obrar, hacer. Hallamos, pues, aquí en Parménides una acepción dinámica y eficiente de existir, contrapuesta a un existir simple, inerte, a un "estar ahí" inmoble, indiferente.

b) Ahora bien: no son dos cosas ser y obrar (εἶναι y πέλειν) sino una sola. Digo "ser y obrar", pues pudiera suceder que cosa y operación fuesen dos o más aspectos independientes, como lo son cosas, opiniones y decires.

Χρῆμα (cosa de uso, instrumento...) y ἐνέργεια (estar en operación práctica) pueden ser diversos y darse uno sin el otro; empero si llegamos al núcleo de ente que haya en las cosas, y al núcleo de acto que haya en las operaciones veremos, según Parménides, que ente (ser) y acto (obrar) se identifican, que εἶναι es πέλειν, que se da un tipo especial de acto identificado con el ser o existir típico del ente, en cuanto distinto de lo cósico de las cosas.

Pues bien —y lo digo casi en forma de acertijo—: Parménides fija aquí el concepto de ser o del existir típico del ente o de lo que de ente tengan las cosas; y tal sentido de "lo ser" es que:

"ser es ser-en-acto", "ser es ser-en-impulso", "ser es estar-en-acto".

Ese matiz de impresión brutal, desconsiderada, agresiva de la acción; ese aspecto de "crear situaciones de hecho", de lo irremediable, de hechos irreformables y mostrencos con los que "hay que" contar constituye, una vez suficientemente afinado, por el paso de cosa a ente, el sentido de "lo ser", del existir, de εἶναι-πέλειν.

c) Y dice Parménides que suponer que "lo ser" (τὸ εἶναι; empleo como en griego el artículo neutro para designar el infinitivo y distinguirlo del ser o del ente en cuanto ente) presenta un aspecto inerte y estático, que el existir propio del ente o lo ser puede estar a lo inerte, puede no estar a lo acto y otras veces estar a lo acto, ser acto y no ser acto, ser impulso y no ser impulso es otro camino y muy más desorientador que el afirmar simplemente que la manera de ser o existir del ente es la manra de ser o darse las "cosas" del universo de la opinión (I.3. Véanse los comentarios hechos). Pero ¿es que concebir el existir o lo ser como simple "estar ahí" de plantón y negar que lo ser o el existir del ente y de las cosas en cuanto y en lo que tengan de ente encierre necesariamente e idénticamente un Ser acto, un im-pel-er (πὲλ-ειν) conduce a desconciertos tales que uno se vuelva estúpido, ciego, demente, bicéfalo...?

Así lo dice Parménides y no voy a discutirlo.

Podemos, pues, decir con él;

"del ente es propio ser" (εἶναι); y explicar un poco en qué consiste eso de "ser" (interpretación del ente);
"del ente es propio ser-en-acto", ser im-pel-ente (πὲλ-ειν);

y decir con Santo Tomás,

esse est actualitas omnis formae vel naturae.

a) "domarás", acepto la lección δαμῇς, domarás; en vez de la de δαῇς, pondrás en claro o llegarás a aprender y ver claramente "que el no ente es"; y en vez de la de οὐδαμῇ, de ninguna manera o en ningún lugar "el no-ente es".

b) Los versos siguientes se refieren a la natural tendencia y tentación de la vida de la opinión de los mortales; huir del "ente" de las cosas, huir de "pensar" las cosas, de transformar la opinión de las cosas en pensamiento del ser de las cosas mismas, huir de los "decires" para llegar al "logos", a las definicioines.

Cuando uno vive en un mundo de cosas y opinión sobre ellas y habla de ellas, "mueve los ojos sin tino", sin meta fija (ἄσκοπος), le retiñen los oídos en las mil variadas opiniones e interpretaciones vulgares y vulgarizadas de las cosas, se hace eco de lo que se dice (ἠχὴησσαν ἀκοήν) y su lengua resulta lengüeta por la que sopla el tornadizo viento de la Opinión que es siempre "opiniones", y le hace bailar al son de lo que suena. Todo lo cual está diametralmente opuesto a la firmeza, seguridad, inmutabilidad y eternidad del ente, del pensar el ente y del Decir los pensares sobre el ente.

c) Dirigiéndose a los mortales les exhorta finalmente Parménides a que discriminen y solventen el problema metafísico, el problema y el plan de hallar y vivir la firmeza supradiamantina del ente, del pensar y del logos: problemas y plan que —a un mortal, en plan todavía de mortal— comenzará por parecer "argucia múltiplemente discutible", "ganas de pelear" (πολύδηεις).

a) Para evadirse definitivamente de la mortalidad, pluralidad, inseguridad radical e incurable de las cosas, de la opinión y de los decires no queda más que un solo camino: "que el ente es", que se da el ente; es decir, que se da un "qué es" acoplado indisolublemente con su "que es", con un tipo de existir inmutable, eterno, fijo, siempre actual y activo (πὲλειν).

b) Parménides enumera los aspectos inmutables y orientadores (σήματα) del ente, aspectos que se van descubriendo, cual piedras miliarias, a lo largo del camino del ente.

De tales apectos, unos se presentan como contraposiciones o negaciones de otros aspectos del camino de las cosas, de la opinión y del hablar por hablar; de ahí su forma privativa: ingénito (no sometido a génesis o nacimiento), in-perecedero, in-perturbable, infinito, ni fué, ni será...; mientras que otros aspectos se ofrecen como positivos: el ente es de la raza de los "todo y solo", οὖλον, μονογενές; ya que οὖλον (ὅλον) es "todo íntegro"; y μοῦνον (μόνος) es solo, firme en soledad, aparte de todo lo demás: de lo cósico de las cosas, de la opinión, de los decires parlanchines.

El ente es uno, continuo, ἓν, ξυνεχές, se tiene en sí consigo mismo (ξυν, ἔχεσθαι) en unidad solitaria, firme, íntegra.

El ente es pres-ente inmutable, eterno, sin pasado ni futuro, en un ahora (νῦν) siempre a la hora y de toda hora, sea o no deshora del ritmo y movimiento de las cosas, de las opiniones, de las charlas comunes.

A I.8

a) "de ente una manera
que ya el ente no sea";

así traduzco la frase ἐστὶ ὅπως οὐκ ἐστὶ. O bien: el ente es ya toda manera de ente, aunque el ente no sea toda manera o aspecto cósico. Si, por ejemplo, los aspectos de "uno, de solo, de todo" son aspectos ónticos, habrá que concluir que el ente es uno, todo y solo. El ente es o tiene todo lo de ente "en presente", lo "es"; y no vale un "será o fué o estar a punot de serlo" (I.11).

b) "El ente (y lo que de ente tenga cada cosa) no tiene naturaleza ni principio", no se engendra ni comienza, pues tales aspectos son cósicos, sometidos al fué-es-será, y no se hallan esencialmente anclados en un presente supratemporal.

c) "arrancarse a acrecerse o a nacer"; el arrancarse traduce el ὡρμέσειεν de ὄρνυμι, levantarse cual erupción volcánica (ὄρ, ὄρος, ὄρνιξ: monte, pájaro). El ente y lo que de ente haya en cada cosa no se arranca, no comienza a ser por una especie de arrebato, de arranque discontinuo, saliéndose violentamente el ente de su esfera.

El ente "es", así en tranquilo e imperturbable presente, siempre y para siempre. No es el nacer una erupción de ente o que acontezca al ente.

A I.9

a) "al ente es necesario o ser de todo en todo o de todo en

todo no ser"; fórmula del principio de exclusión de tercero.

Pero nótese la forma griega:

ἢ πάμπαν πελέμεν χρεών ἐστι ἢ οὐκί,

donde en vez de "ser" (εἶναι) usa Parménides el πελὲμεν (πέλειν); es decir, el ser-en-acto, existir cual acto im-pel-ente, ser-a lo-impulso. El ente es todo y sólo acto, simple y pura actualidad, sin potencia inerte y tornadiza, unas veces en estado de latencia, otras en erupción volcánica de actividad.

b) Del ente no se engendra sino ente (γίγνεσθαι). El verbo γίγνεσθαι, que aquí emplea Parménides, no debe tomarse en sentido propio, pues acaba de decir que el ente es in-génito. Es un lenguaje de "contraposición" con la opinión vulgar de que el ente es o nada o una cosa como las otras, y cual éstas engendrable.

c) Es la Justicia la que no deja que el ente y lo que de ente tenga cada cosa se engendre o perezca, porque no afloja "los vínculos" del ente. Tales vínculos consisten en su tipo "esférico", de esfera perfectamente cerrada sobre sí y en sí misma, ya que el ente es todo y solo ente, uno, continuo consigo mismo y, por tanto, en discontinuidad con todo lo demás, con todo lo cósico. Véase I.9, I.11.

La Justicia da al ente lo que es del ente y a las cosas lo que es de las cosas; y resulta que lo del ente es radicalmente distinto y está separado de lo cósico de las cosas. Forma, pues, una esfera cerrada, ya que la esfera pasaba entre los helenos como la figura perfecta, la de armoniosa cerradura, pues el límite le pertenecía intrínsecamente.

d) "mas sobre estos puntos se decide
con sólo 'es o no es' ".

Fórmula del principio de disyunción que expresa la separación actual y total del ente, o de lo que de ente tengan la cosas, respecto de las cosas en cuanto cosas.

Este principio, diré sirviéndome de una terminología matemática, expresa que entre ente y no ente se da un "corte", se da un abismo de insalvable discontinuidad.

A I.10

Se ve por este fragmento que se dan dos caminos: uno, impensable, in-decible, por el que el Pensar no puede caminar y del que el Decir no puede hablar con logos; aunque puedan andar por él el Opinar y el hablar de la palabra común.

En cambio, el camino del Pensar es camino "im-pel-ente" (πέλοι), ya que el ente mismo es im-puls-o, im-pel-e. La ontología o logos del ente posee fuerza impulsiva propia, dialéctica interna irrefrenable. El camino del ente y del ente-en-verdad o en potencia no es camino inerte, cual los vulgares, de modo que para progresar por él sea preciso ser empujado desde fuera, por una causa externa; el camino mismo es aquí im-pel-ente. Recuérdese la dialéctica hegeliana, el impulso implicado y explotante de su *Logik*.

A. I.11

a) Toda la fuerza de la argumentación se cifra en la contradicción inmediata y sublevante entre

"llegar a ser" y "ser"; entre "estar a puto de ser" y "ser".

Del ente es propio y exclusivo "ser", así en presente eterno; "del ente no es propio no ser, ni llegar a ser, ni tan sólo estar a punto de ser" (I.11).

b) Y tal presencia absoluta "extingue", apaga (ἀπέσβεσται) toda génesis, nacimiento o hacinamiento que incluyen siempre o un llegar a ser o un estar a punto de ser algo. Y toda pérdida de entidad resulta "increíble" (ἄπιστος), pues "fe robusta no dirá jamás que del ente otra cosa que ente se engendre" (I.9).

A I.12

a) "ni es el ente divisible, porque todo él es homogéneo", es de la misma raza o género (μονογενές); es, como ha dicho ya Parménides (I.7), de la "raza de los todo y solo"; o de raza atómica, indivisible, como dirá más tarde Platón del tipo de ser por antonomasia y modelo que son las ideas. Y lo que es "todo y solo", todo ni más ni menos y en total separación de lo demás, es por dentro y por todos modos indivisible. El ente es todo ente, enteramente ente y sólo ente; si, pues, se diesen dos partes de ente —dos, por división de "el" ente o por otro motivo o medio—, una de tales partes de ente se distinguiría de la otra por algún aspecto; y como son partes del ente y el ente es todo y solo ente se distinguiría entre sí por un aspecto del ente; es decir, el ente se distinguiría de sí mismo; el ente sería en algún aspecto no ente.

b) Y si el ente es "solamente" ente no puede caber "más" ente y "menos" ente; en caso contrario el ente no se "tendría en sí mismo a sí mismo a solas" (ξυν-εχές); no sería "continuo". Si el aire fuera y estuviera solo y a solas o fuera de la raza de los "todo y solo", no cabría aire más condensado junto a aire menos

condensado, pues tal condensación y rarefacción dependen de que el aire no está a solas de lo demás, de que etá en relación con el frío y calor. Nótese el concepto parmenídeo de "continuidad" o estar en sí, para sí, consigo mismo todo a solas *(an und für sich,* de Hegel).

c) "Todo está de ente lleno"; es decir, el ente y lo que de ente tenga cada cosa está siempre lleno, en su máximo posible, sin poder aumentar (sin más) y sin poder disminuir (sin menos).

Se refiere, pues, esta frase a que todos los aspectos que pertenecen al ente están colmados de ente; no hay aspectos entitativos más entitativos que otros; que todas las cosas en cuanto seres —sean Dios o creaturas—, están igualmente llenas de ente, no es una más ente que otra, aunque en cuanto cosas —cosas en sí absolutas o creadas—, puedan admitir menos y más, un máximo y hasta una trascendencia absoluta.

d) "prójimo es ente con ente", es decir, lo que de ente tenga una cosa es prójimo o emparentado y totalmente próximo, de igual raza y sangre que lo que de ente tenga otra, por más que en cuanto cosas y en cuanto tales cosas no sean prójimos o parientes y pertenezcan a diversos géneros y especies y aun predicamentos.

A I.13

a) "límites de potentes vínculos, sin final y sin inicio".

Recuérdese que para el heleno la esfera es no solamente un cuerpo o figura geométrica especial y normativa sino que funciona como "metáfora metafísica", quiero decir, como metáfora para designar las propiedades del ente en estado de perfección.

Así, las cosas en su estado ordinario, el pensar en su estado

vulgar de opinar, no pueden ser llamados "esféricos", ni están bien "delimitados", con perfil perfectamente cerrado sobre sí y en sí; poseen final y comienzo arbitrarios, cambios accidentales y mudanzas. En cambio, el ente, por ser de la raza de los que son "todo lo de su orden y sólo y a solas", puede ser llamado "esférico": alabanza metafísica de estilo geométrico. Los potentes vínculos de la esfera son la superficie esférica y en ella no hay punto que sea, en rigor y por estructura, final o principio. "Se puede comenzar por donde se quiera, que siempre se llega al mismo punto de la esfera."

b) "fe-en-verdad", πίστις ἀληθής; es decir, una fe que se apoya o confía a la Verdad, a lo que hay de manifiesto en las cosas que es lo que de ente tienen; y el ente es no sólo lo patente por excelencia, sino lo sólido por antonomasia.

A I.14

a) La palabra helénica para designar el tipo de identidad propia del ente es ταὐτόν, que encierra los matices de "y" y de "de nuevo" (αὖ) y de posibilidad indefinida de repetir y volver sobre sí y re-volverse sobre sí (τὸν), τέ-αὖ-τόν. Es el tipo de identidad de la esfera consigo misma, identidad por coincidencia perfecta y continua consigo por medio de la rotación, frente al tipo de identidad imperfecta de una línea recta que sólo al final de la rotación coincide consigo misma, mientras que la esfera (la superficie esférica, la circunferencia) "están" en perfecta y continua coincidencia consigo mismas durante y por toda la rotación y en cualquier ángulo de ella. Tal tipo de rotación encierra una unión, un "y" consigo mismo, una unión "repetible" (τὸν) cuantas veces se quiera, una identidad indefinidamente comprobable.

Pues bien: la identidad continuamente real y comprobable de la esfera consigo misma sirve aquí de nuevo de metáfora metafísica para indicar el tipo de identidad, continua, indefinidamente comprobable, del ente consigo mismo, frente a las demás cosas, más o menos cambiables, en que no vale sino una identidad parcial, en bloque, al final de un proceso o antes de arrancar. Así, el agua es agua sólo si no se la calienta demasiado o no se la ataca con ciertos procedimientos atómicos...

b) Los términos de permanencia (μὸνος), descansar (κεῖται), pisar en firme (ἔμπεδον), abundan en estos versos de Parménides.

c) Necesidad forzuda, κρατερὴ 'Ανάγκη, o la "in-doblegable", mantiene al ente dentro de los potentes vínculos de la esfera del ente, circundándolo (ἀμφίς). Necesidad adopta aquí funciones y tareas "circulares y esféricas". De nuevo la geometría de la esfera sirve de explicación metafórica de una propiedad del ente: la perfecta cerrazón sobre sí y en sí, su absoluta sustancialidad.

c) El ente es infinito; mas no es indefinido. Es infinito cual la superficie esférica en que no hay punto inicial y final y por la que uno puede circular cuanto quiera sin tropezarse con un límite o barrera y sin salirse jamás de ella; al revés de lo que sucede en un triángulo en que un vértice, por ser punto de discontinuidad, permite y aun empuja a salirse de la figura. Y no es el ente cual línea recta abierta o sin límites, indefinida, pues posee límites perfectos y perfectamente cerrados y está separado de todo lo demás, inclusive de todo lo cósico de las cosas en que esté haciendo de núcleo diamantino, de "su" sustancia.

De nuevo la misma figura geométrica como metáfora metafísica.

a) "las cosas aus-entes están, para el Pensar, más firmemente pres-entes". El guión dentro de aus-entes y pres-entes sólo intenta aludir discretamente al "ente", al aspecto de ente de lo pres-ente y a la falta de ente en lo aus-ente respecto del Pensar, en aquellas cosas en que esté lejos el pensamiento.

En efecto: "el pensar (y no el opinar) y el ser son una misma cosa" (I.3); así que las cosas en cuanto cosas precisamente están ausentes, lejos *(ab)* del ente *(abs-entia, ab-esse)*; pero las mismas cosas en cuanto seres o por lo que de ente tengan están firmemente presentes ante el pensar; la ausencia cósica no impide la presencia entitativa ante y para el pensamiento. Cuanto más ausente o alejada esté una cosa en cuanto cosa respecto del pensamiento —cuanto más movible, mudable... sea—, otro tanto más firmemente presente ante el pensar estará lo que de ente tenga, su esencia, su definición. El movimiento pasa y se ausenta del pensar; la definición, o esencia encarnada en palabras, del movimiento es eterna y está eternamente presente ante el pensar. Y lo mismo le acontece al tiempo real y a la esencia del tiempo.

b) "no dividirá el pensamiento tanto que ente con ente no se continúe". La división eidética o diaíresis (platónica o aristotélica) separan cosas de cosas, ideas de ideas; mas no pueden separar ente de ente, lo que de ente haya en una idea de lo que de ente haya en otra. El dos en cuanto dos, en cuanto idea atómica, en cuanto todo y sólo dos y a solas de todo lo demás, está dividido de el tres en cuanto tres, de modo que incluye una contradicción decir que el dos en cuanto dos es menor que el tres en cuanto tres o que el dos en cuanto dos más el tres en cuanto tres dan el cinco en cuanto

cinco; pero no es menor contradicción decir que el dos en cuanto ente esté dividido del tres en cuanto ente. En cuanto ente todas las cosas son uno; frente al ente ninguna puede defender ni su unidad ni su distinción ni su especie ni ninguna de sus pretensiones individuales y separatistas. El ente reabsorbe por eminencia toda pluralidad y toda unidad; reabsorbe todo y lo encierra unificado en la esfera del ente, en su esfera.

c) "el ente no está disuelto por todas partes... ni condensado en un punto". Porque el ente forma una esfera perfecta no se resiente ni se plurifica por la pluralidad "cósica" de las cosas ni se unifica según el tipo de unidad cósica de las cosas mismas; no es ni más uno el ente en esa cosa sutil que es la idea de uno que en esotra cosa que es la idea de dos, o está más plurificado en esa cosa que es una nube que en esotra cosa que es una planta... El ente trans-sciende y está su unidad más allá y por encima (ἐπέκεινα) de los tipos de unidad y pluralidad cósicas, de condensaciones cósicas y de enrarecimientos cósicos, trátese o no de cosas reales o ideales.

A I.16

a) "Lo mismo es el pensar y aquello por lo que el pensamiento 'es'"

τὸ γὰρ αὐτό ἐστι νοεῖν καί οὕνεκεν ἐστι νόημα.

El pensar (νοεῖν), y no el opinar, posee como característica ser un conocer cristalizado en "ser", y cristaliza en uno con lo que de ente tengan las cosas, se funde en uno y se con-funde con el ente. Sólo el conocer, precisamente cuando adopta la forma de pensar, posee esta propiedad de fraguar en ente y fundirse en ente y con el ente.

Entonces resulta que son "lo mismo", son-en-uno el pensar y aquello para lo que el conocer se ha vuelto pensar. El pensar es un conocer que se ha metamorfoseado y cristalizado en "ser", en "es"; y tal metamorfosis del conocer no posee otra finalidad (οὕνεκεν) que "ser", que estar-a lo-ser, estar-a lo-ente. Pensar y pensar ente es lo mismo, como cristalizar en diamante y ser diamante es una misma y sola cosa; añadiendo la precisión de que el conocer no siempre está cristalizado en "ser", no siempre está pensando; a veces el conocer "opina", y en este caso no "es". Pero si el conocer "piensa", "es". Y más aún: el conocer está hecho, tiene como finalidad (οὕνεκεν, *id propter quod, cuius causa)* "pensar"; y, por tanto, "ser". El pensar está hecho para ser.

b) El pensar se expresa en ente, ἐν ᾧ (en el ente, ἐόντι) πεφατισμένον. El pensar se ha expresado en ente, el pensar está hablado en ente, de manera parecida a como decimos que la *Ilíada* está hablada en griego. La lengua griega —sus modulaciones vocálicas, sus elementos musicales...—, es "lugar de aparición" (ἀπόφανσις) de lo que en tal poema se dice (πεφατισμὲνον ἔστι), de tal modo que lo material y la forma sensible de las palabras desaparecen en cuanto tales para convertirse en lugar de aparición del sentido; de semejante manera, el pensar es "lugar de aparición" del ente y de lo que de ente tengan las cosas, desapareciendo las estructuras del conocer, sus aspectos vitales, reales, cósicos, de cosa espiritual o no, sus enraizamientos humanos o mundanos. El conocer, al pensar, cristaliza en ente, y queda al rededor del pensamiento todo lo cósico del conocer, cual escoria respecto del diamante que es el ente.

A I.17

"para todo, es ente nombre propio"; es decir, si nombramos a cada cosa por su nombre propio, por su nombre entitativo, podrán ser las cosas en cuanto cosas muchas y con muchos nombres rimbombantes y variados; pero al llegar a nombrar su "ser", lo que de ente tengan, sólo hay "un" nombre: "ente" para todas ellas; y lo que no puede ser nombrado con ente lo será con "no-ente".

Así, para designar lo que de verdadero (ἀληθής) haya en "nacer, perecer, cambiar de lugar, mudar el color aparente..." sólo hay "un" nombre: "ente"; y si se descubre que no hay nada de ente en todo ello, sólo queda otro nombre propio: "no-ente".

La lengua ontológica sólo posee dos nombres: ente, no-ente, ser, no-ser. Lo demás es palabrería de la opinión.

A I.18

a) Continúa empleando Parménides las propiedades geométricas de la esfera como metáfora ontológica, explicativa de las propiedades del ente.

La esfera está "hacia todas partes bien equilibrada, partiendo del centro",

μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ.

¿Es que, para el heleno, hay esferas no bellamente circulares o no bien equilibradas desde el centro? Tal vez, a los ojos de Parménides, el mundo cósico no estaba bien equilibrado desde el centro, desde la Tierra, lugar de mudanzas, aposento de las cosas con poco seso de ente dentro; el equilibrio de la esfera del universo cósico irá

tornándose más perfecto al alejarse del centro del mundo físico.

Con terminología moderna habría que decir que el mundo de las cosas no es ni homogéneo ni isótropo. Parménides afirma que la esfera del ente o la del penamiento que piensa lo que de ente hay en las cosas es una esfera perfectamente homogénea —es ente y sólo ente y todo ente—; e isótropa —es igualmente ente por todas partes y en todas direcciones, no es más ente acá y menos ente allá.

Véanse las afirmaciones que a continuación hace Parménides en esta misma estrofa.

b) "que todo lo del ente es asilo", πᾶν ἐστι ἄσυλον.

He conservado la palabra griega ἄσυλον; sólo que es preciso restituirle su primitivo sentido. ἄσυλον es lo no (ἀ) saqueado (συλάω), lo incólume. Asilo significará, en sentido derivado, lugar tan firme, tan bien amurallado de murallas reales o jurídicas que el que en él se refugie no pueda ser saqueado, violado, despojado.

Las cosas en cuanto cosas no son asilo ni para sí ni para los demás, pues se mudan, nacen y perecen; mas el ente o lo que de ente haya en las cosas es asilo para ellas y para los demás, pues el ente no puede perecer ni nacer, el ente "es". Hay mil maneras de quitar a una cosa sus aspectos cósicos: saquearle su color, saquearle su peso y aun su tipo de realidad cósica —quitar, por ejemplo, a la circunferencia su ser real, su estar realizada en una esfera de bronce, su realidad broncínea—; mas no hay manera de saquear o quitar a nadie su "ser", lo que de "ente" tenga.

El ente y todo lo del ente y todo lo que de ente tengan las cosas, que a veces es menor que un diamante dentro de una montaña, es "asilo", el supremo asilo, lo absolutamente in-saqueable.

Ninguna cosa puede entrar a saco por el ente y llevarse lo que

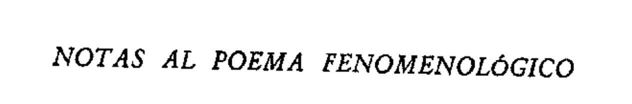
quiera, apropiárselo. Las cosas no se apropian el ente; el agua se presenta como agua, mas el agua no "es" ser; por eso la saquea el calor y se convierte en vapor. El hombre, así en bloque, no es ser; por eso lo saquea la muerte y deja de vivir en este mundo. Tal vez se dé en el hombre, en ese monte de carnes, un pequeño diamante de ente que sea el germen de su inmortalidad.

c) Si dentro de una esfera imaginamos trazadas superficies esféricas concéntricas, con el mismo centro que la esfera, tales superficies-límites o limitantes designan solamente delimitaciones transitorias del volumen esférico; sin que por tales delimitaciones sobrevenga inhomogeneidad alguna a la esfera, sin que deje de dominar "lo igual".

De parecida manera: dentro de la esfera del ente, cada cosa especial parece trazar y pretender saquear un trozo de ente, hacerse con su esferilla de ente; mas tales pretensiones son simples delimitaciones sin importancia entitativa, sin poder para dividir el ente, para inhomogeneizarlo.

A I.19

Desde el punto de vista del ente, que se acaba de explicar, exhorta Parménides a que se miren las opiniones de los mortales, el mundo de la opinión, de lo que parece cuando uno se deja llevar por lo que aparece. Y previene al ontólogo incipiente contra la tentación de tomar en serio las explicaciones "sistemáticas" que va a dar del mundo apariencial. Advierte sinceramente que sus palabras, las del Poema fenomenológico, presentan un "ornato falaz", forman un "mundo engañoso" (κὸσμος ἀπατηλός).



NOTAS AL POEMA FENOMENOLÓGICO

El plan primitivo del Poema parece haber sido explicar de una manera sistemática la constitución del mundo apariencial, del mundo de la Opinión.

Y digo "de una manera sistemática", por contraposición a la manera práctica o manual *(Zuhandenheit,* de Heidegger) como la opinión de todo el mundo y de cada uno en cuanto uno de tantos explica y se explica el mundo de las apariencias. Tanto la explicación "corriente" del mundo tal cual aparece y parece ser, como la explicación "sistemática" de las apariencias sin salirse de ellas o de su esfera resultan, miradas desde el punto de vita ontológico, expuesto en la primera parte del Poema, explicaciones aparentes, superficiales y tan mortales como los mortales mismos que las sustentan con su carne y sangre mortales.

Desgraciadamente se nos han conservado pocos fragmentos de este segundo Poema, y algunos de ellos incompletos.

A II.1

a) "formas de conocimiento", γνώμης μορφάς.

Ya no emplea aquí Parménides el término νοεῖν sino el de γνώμη, que es un conocer mortal, naciente y renaciente con los mortales: γιγώσκειν, de estructura semejante a γίγνεσθαι. Se trata de un conocer vital, inmediato, mas de la vida corriente, de la vida de todo el mundo, según el "curso de la opinión"; y no de un conocer pen-

sante (νοεῖν) de tipo metafísico, para llegar al cual es preciso transcender (μετὰ) lo nacible (φυσικὰ). y lo perecible.

b) "opuestamente estructurados", δὲμας, ἀντία, opuestas por construcción, por traza o trazado. δέμας posee igual raíz que δέμειν, δόμος, edificio, edificar. Las cosas, tal cual aparecen, son "casas" o edificios desmontables y montables; se presentan, cual instrumentos *(Zeug,* de Heidegger) con su estructura peculiar, sin esencia (sin qué es) y de ordinario con un tipo de existencia impropia. Así anda por ahí la circunferencia bajo forma de rueda o de moneda; y la línea recta, cual vara o metro. Y cabe "oposición" de estructuras o contextura, lo que no es posible en la esfera del ente que sólo se opone contradictoriamente al no-ente. La oposición contraria no pertenece, en rigor, al orden del ente, sino al de lo aparente.

c) "les atribuyeron o impusieron signos", σήματα; porque las cosas no poseen, en rigor, propiedades, sustancia (οὐσία), sino señales más o menos adherentes cual vestidos, insignias, decoraciones. Los aspectos, lo que a *(ad)* la vista *(spectari, spectator)* ofrecen las cosas son, propiamente hablando, y desde el punto de vista ontológico, simples señales o indicios de "otra" cosa o de lo que de ente haya en cada cosa.

A II.2-3

a) Una de las dos cosas contrapuestas, por cuya tensión y distensión surgen las cosas concretas, es el Fuego que por su llama resulta Éter, "fuego etéreo de llama"; funde, pues, Parménides dos elementos, Fuego-Éter, en uno solo. Y lo llama "ente benigno" (ἤπιον ἐόν), o según otra lección, ἠπιόφρον, de mente o frente benigna, por los efectos beneficiosos de la luz y de la llama; "sutil", por oponerse a la Noche-Tierra; "idéntico consigo", pues el Éter y el Fuego

no consienten dentro de sí otro elemento o cosa concreta, pues o los queman o los dejan caer a la Tierra. Se trata, evidentemente, de una identidad concreta, de una pureza material.

b) El otro elemento funde también en uno dos: Tierra y Noche.

La tercera dimensión (στρεόν), según los helenos, incluye no sólo el aspecto de "sólido", sino el de "privado de luz" (στέρεσις), por relación a la superficie que es para el heleno, según dice el nombre mismo de superficie, ἐπιφὰνεια (φανεια, φαίνεσθὰι, φάος: luz), "lugar de luz", de aparición luminosa. De aquí que Parménides considere como un solo elemento Noche-Tierra, y le atribuya "pesada y densa contextura".

A II.4

Según esta estrofa, el Poema fenomenológico, o explicación (λόγος) de las apariencias o de las cosas tal cual aparecen a la luz del sol, habría que construir un sistema que presentase la evolución del mundo en función de los dos elementos Fuego-Noche, y de sus propiedades aparentes. Tal sistema incluiría todos los conocimientos de los mortales en cuanto simples mortales.

A II.5-6-7

a) Consecuencias del plan fenomenológico:

1) Todas las cosas resultan una combinación de Luz y Noche, los dos elementos preferidos por el tipo visual helénico.

2) Luz y Noche son los poderes (δυνάμεις) o raíces de las actividades de las cosas.

3) "Todo" está "lleno" de Luz y Noche, en partes iguales, en

inmediación. "Todo", πᾶν, es decir, el Todo o el Universo. "Todo" es aquí un nombre propio.

b) Estrofa que alude a la constitución concreta de algunos objetos por medio de los dos elementos básicos.

Por "orbes" debe entenderse los astros; según algunos intérpretes las palabras αἱ στεινότρεαι deben referirse al sustantivo στέφανοι, coronas; es decir, los astros de "coronas" más o menos luminosas, ardientes, ígneas. Las coronas o franjas más exteriores de la franja total luminosa o ígnea de cada astro van componiéndose proporcionalmente más de Noche. Así aparece a la vista de todos; la corona solar, por ejemplo, a una cierta distancia del sol desaparece y parece confundirse con el negro vacío de la Noche.

c) Pero el Fuego, cual sutil y penetrante saeta, vuela a través de todas las cosas, pues a cada una "cayó en suerte" su parte de fuego (ἀίσσα).

d) Y, por fin, se da una Demonio (ἣ Δαίμων) que gobierna todo; es decir, una persona demoníaca (δαί-μων), un fuego especial o una luz subsistente personificada o concretada en una persona.

e) Lo varón y lo hembra no son únicamente dos formas contrapuestas y complementarias propias de la especie humana o de ciertas cosas; aquí se toman como contraposiciones cósmicas. Así también en Pitágoras. Por esto dice Parménides que "por todas partes vige el principio de parto terrible y el principio de mezcla..." (II.7).

A II.9

Promesas o temas de explicación. Nótese la forma delimitante del Cielo. Otro rasgo de la mentalidad helénica: preeminencia del

círculo, de la finitud concretada, como en tipo sensible, en la esfera, círculo, circunferencia.

A II.11

Explicación apariencial que la Opinión de todo el mundo y de cada uno de nosotros en cuanto que somos uno-de-tantos da de la mente (φρήν).

En rigor, el pensar y el pensamiento no se presentan en el curso de la vida normal y común; son "acontecimientos metafísicos" que no pasan todos los días ni a todo el mundo y menos al que vive según todo el mundo. De ahí que Don Nadie entienda por "pensamiento" (νόημα) otra cosa que el ontólogo, porque lo vive de otra manera. Y esta manera, corriente y común, de vivir el pensar consiste en que el pensamiento es lo pleno, πλέον ἔστι νόημα; que no debe entenderse cual si el pensar fuese lo "máximo" a que puede llegar el conocer, respecto de otros tipos inferiores, cual la opinión, la vista, el oído... La palabra πλέον designa un máximo que "llena" (πλήθειν) una medida finita.

Parménides habla de un conocer visceral o cordial (φρονέειν) que coincide y se identifica con la naturaleza (φύσις) misma, que nace con la carne y sangre mismas. Y tal conocer visceral y natural adopta diversas formas, dando la de pensar o entendimiento (νόημα) cuando se trate del conocer propio y connatural o innato en "miembros multiflexibles" (πολύκαμπτος), sutiles, no rígidos, cual la Tierra oscura, ni de pesada y densa contextura. O sea: el conocer cordial o innato en y de los miembros sutiles, etéreos, luminosos constituye, así activamente y en identidad concreta, el conocer de tipo "pensar", pensar visceral. Pensar es pensar "luminosamen-

te", etéreamente, con un máximo que llene (πλέον) la capacidad finita del hombre concreto.

A II.12

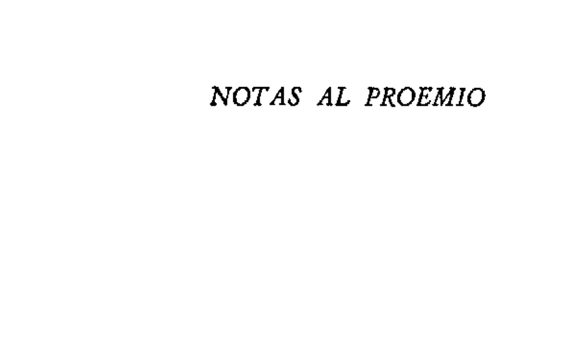
a) El mundo apariencial está condenado, por estructura, a muerte; y tal muerte le sobreviene desde dentro, porque precisamente la madurez trae consigo la corrupción. Cada cosa natural se ceba para morir, es cosa-para-la-muerte.

b) Los nombres son de imposición humana, son insignias (ἐπίσημον) que los mortales cuelgan sobre las cosas para indicárse-las (σημαίνειν, σῆμα) unos a otros. Y lo que los nombres dan a entender, dentro del plan cognoscitivo de la vida mortal y de todos los días, no pasa de ser señales superficiales (ἐπὶ), sin llegar a ἀπόφανσις, a proposiciones luminosas, inmutables, eternas, indivisibles (ἄτομον).

De las dos funciones que Aristóteles atribuía a los nombres, la semántica y la apofántica, sólo la primera circula y hace de moneda de cambio en el mundo de la Opinión; sólo en este mundo apariencial y viviéndolo cual apariencial se puede dar una cosa por otra, hacer que una sustituya a otra *(Besorgen, Vertretbarkeit,* de Heidegger), tomar el cuidado de otra y por otro, que una sirva para mil cosas y menesteres, que sirva de instrumento. Función semántica, de señal, signo, insignia. La función apofántica pertenece al mundo ontológico, al que presenta lo que cada cosa "es", lo que de "ente" posea cada cosa; y el ente ya no puede servir de instrumento, ni de signo, ni de insignia ni de moneda de cambio, ni sustituir a nada ni a nadie.

El ente es lo que es, sin trueques ni trastrueques ni trampas.

NOTAS AL POEMA DE EMPÉDOCLES



NOTAS AL PROEMIO

A I

a) "Es cosa de Necesidad."

He traducido por "Es cosa de Necesidad" y no por "es cosa de la Necesidad", omitiendo el artículo, porque en la época y en la mentalidad histórica de Empédocles, Necesidad, Discordia, Amistad, Hado... son personas o personificaciones concretas. La misma omisión se repetirá, pues, ante cada personificación mitológica, por el mismo motivo por el que omitimos el artículo ante Júpiter, Venus, Apolo...

b) "cosa de"; esta frase traduce imperfectamente el término χρῆμα, que significa maña, instrumento, artificio, procedimiento de que se sirve (χρῆσθαι) Necesidad, la In-flexible o in-doblegable (ἀ-ἄγκ).

c) Dios-demonio-mortal: son tres maneras de ser, no tres especies irreductibles entre sí e incomunicantes. La misma cosa puede estar a lo divino, a lo demoníaco y a lo mortal; ascender y descender por tal escala entitativa. Todavía no se conoce en tiempos de Empédocles la teoría platónica de las especies o ideas atómicas, indivisibles, simples, separadas irremediablemente unas de otras, siendo cada una toda y sola una cosa, con su diferencia específica inmutable, separadas entre sí las especies de un género por diferencias contrarias e irreductibles.

En Empédocles una cosa puede pasar todos los estados entitativos, y no hay más que estados diferentes.

Durante la primera época de la filosofía platónica todavía se sostendrá esta teoría entitativa: que nò hay especies de seres, sino estados diversos por los que pueden de suyo pasar todos los seres.

Así veremos en el Poema presente que Empédocles puede bajar del estado o de estar-a lo-demoníaco al estado de mortal, a estar-a lo-mortal; y volver a su estado primitivo al cabo de tres veces diez mil años que es la duración del ciclo de castigo o de permanencia en un estado inferior al demoníaco. Y dentro del estado de mortal puede una cosa, aquí Empédocles, recorrer todas las variadas formas de Mortales: estar a lo doncel, a lo doncella, a lo pez, a lo arbusto, a lo ave... (cf. 2).

Si no se tiene presente esta teoría de los "estados" o "estados-estadios" del ser y de cada cosa frente a la teoría de las ideas atómica y de las especies aristotélicas, inmutables y eternas, no se entenderá nada del Poema.

d) "alguno de los Demonios
a quienes cayó en suerte vida larga".

La vida larga es una propiedad del estado demoníaco y de las cosas que en estado demoníaco estén; y es propiedad, no de tipo esencial e inmutable o que nazca de la esencia de Demonio, sino propiedad que les conviene por "haberles caído en suerte" (λελόχασι, λάχεσις).

Este sorteo de propiedades revela que no se trata aún de esencias, concebidas al modo platónico, aristotélico o moderno. No tiene ya sentido hablar de que "al hombre le ha caído en suerte la racionalidad", de que "al triángulo le cayó en suerte tener tres ángulos"... Aquí hallamos otra concepción diversa de la estructura

y conexiones internas de las propiedades de las cosas: conexión por suerte y por con-suerte.

El concepto de sustancia (οὐσία) y el modelo de constitución esencial de las cosa aparecerá, por primera vez, en Platón y se perfeccionará en Aristóteles.

e) "por sí y ante sí" traduce la palabra αὐτως, forma adverbial de αὐτὸς; de "el mismo" obrando como "el mismo", el mismo en cuanto mismo.

f) Se puede caer del estado demoníaco al mortal, entre otros, por dos motivos:

1) Por profanar amables miembros con criminoso asesinato, es decir, con asesinato doloso, con herida traidora. El término griego γυῖον, que aquí usa Empédocles, no significa cualesquiera miembros, sino miembros inferiores; por ejemplo, los miembros todos de una mujer mortal son todos γυῖα respecto de uno que se halle en estado de demonio. Así que la caída de un demonio puede acontecer por profanar miembros de una mortal o de un mortal, y profanarlos por asesinato, por herida traidora, con dolo (ἀμπλακιῇσι φόνῳ). Tales caídas acontecieron frecuentemente entre dioses y mujeres, según nos lo cuentan las mitologías.

"Amables" miembros (φὶλα γυῖα) parece referirse, respecto de dioses o demonios, a los miembros de mortales del sexo opuesto; respecto de dioses o demonios a miembros femeninos, etc.

2) Por jurar en falso, por mantenerse tozudamente en un delito, por empedernimiento en la caída misma.

La significación de juramento (ὅρκος) entre los griegos primitivos era, más o menos, la siguiente: jurar es jurar no pasar un cerco, una valla, un límite.

La raíz de ὅρκος (juramento) es la misma que la de ἕρκος

(c-erco, valla). Faltar (ἁμαρτάνειν) es pro-pasarse, pasar más allá de lo debido, de las vallas fijadas por la Suerte, por las Moiras o Sorteadoras de su estado a cada cosa.

Per-jurar es per-sistir en pro-pasarse, ya que jurar es jurar no pasar o no propasarse, respetar un cerco o valla.

Por ejemplo: un demonio resulta perjuro (ἐπί-ὅρκος), va contra el cerco (ὅρκος) de su estado si profana o se mete con miembros mortales, si se deja llevar por su seducción (φίλα) y persiste en tal propasarse, haciendo de ello "estado".

Esta interpretación de juramento (ὅρκος) como pasar un cerco (ἕρκος) se confirma atendiendo al epíteto que recibe el juramento: "juramento amplio" (πλατέεσσι, Cf. 1, I.18, etc.). Juramento amplio es aquel cuyos cercos o linderos de prohibición abarcan una grande extensión de objetos o de tiempo.

g) Los castigos de tal cambio de estado, realizado por los motivos indicados o por la manera dicha de perjurio y empecinamiento, son de dos clases:

1) Andar errante por un período de 30,000 años lejos de los Bienaventurados, del estado de Bien-aventuranza (μακάρων), propio del estado divino o demoníaco. Pérdida de la Bienaventuranza.

2) Nacerse en formas mortales a lo largo de tal período de tiempo.

Caída al mundo de la génesis, quedando sometido a los cambios de forma.

Empédocles se sirve de los términos ἀλ-άλεσθαι, reduplicación reforzante de ἀλάομαι, para designar un andar errante que es un rodar cual mendigo, una y otra vez, por todas las puertas de las cosas, pidiendo repetidamente como limosna entitativa una forma mortal. Emplea para "formas" el término εἴδεα, es decir, las apa-

riencias o apariciones visuales, pues en el fondo nada "es"; cada cosa "está" solamente en un estado más o menos consistente. Y habla de κέλευθος βιότοιο, de senderos de lo vivible o tipos del vivir, y no de senderos de βίου, de la vida, pues la vida parece algo fijo, una especie; y aquí la vida es solamente un "estado", estar-a lo-vivible. Se vive, como se pasa por un sendero; se está de paso por la vida, se está de paso por ese estadio que es el vivir.

A 2

a) He traducido νεῖκος por Dis-cordia, pues la palabra Discordia indica un principio de "disyunción", de separación "cordial" (*cor, cordis* latino) íntima y profunda. Para el principio contrapuesto φιλότης emplearé el término de Amistad, y no el de Concordia, porque Empédocles no se sirve tampoco del mismo término con dos partículas complementariamente opuestas, cuales son Concordia y Dis-cordia.

Y es que, en rigor, el proceso del mundo no se hace por contrarios inversos uno del otro, cual guante al revés y al derecho, sino por contrarios que dan un anverso y un reverso, sin ser el reverso el anverso al revés; anverso y reverso son diversos, cual en las monedas ordinarias, dando sucesivamente las formas aparienciales del universo.

De aquí que emplee Empédocles dos palabras contrapuestas —Amistad, Discordia—, φιλότης, νεῖκος; y no una sola con partículas inversas.

b) Aquí hallamos cómo Empédocles fué demonio, cayó al estado mortal y en él está cumpliendo los dos castigos:

1) está prófugo y vagabundo del Cielo, discordante y discorde del Cielo, del estado bienaventurado;

a) y va pasando y ha pasado ya por algunas de las formas del estado mortal.

c) Empleo la palabra de raíz unitaria "doncel, doncella" para respetar la unidad etimológica de la correspondiente griega, κοῦρος, κούρη.

d) La palabra "arbusto" no traduce la fuerza de la griega θάμνος, que viene de y se emparenta con θάμα, θάμινος, frecuente, frecuentemente, repetidamente.

"Árbol" era interpretado y visto por el heleno cual cosa que repite frecuentemente, que re-brota y re-construye sus órganos en ciertos períodos, frente a los demás vivientes (aves...) que no poseen ni ostentan esa periódica repetición creadora de sus órganos, sino que los tienen de una vez para siempre, sin la maravillosa posibilidad de re-nacerse y re-novarse íntegra o casi íntegramente cada primavera o estación apropiada.

e) "en el Salado", ἐν ἅλι, en el Mar (ἅλς, s-alis, s-al). Traduzco por Salado a fin de conservar la unidad etimológica, y aun para guardar el matiz especial bajo el que se designa aquí al Mar; a saber, como salado, como la sal misma presente en esa cosa privilegiada que es el Mar. El Mar es el lugar propio de la Sal en su estado propio; la sal adopta estado y forma sólida, dirá Empédocles (I.29), a impulso, a golpes de los rayos del Sol.

f) "el Día despiadado", νελὴς ἦμαρ. El Día despiadado por antonomasia es el de la muerte. Aun no se ha hecho, en tiempos de Empédocles, un calendario neutral en que todos los días son iguales, como tampoco existía aún en esta época la sucesión aritmética pura y anodina de 0, 1, 2, 3, 4... en que ningún número posee propiedades extraaritméticas. Para el heleno, como para el primitivo, cada número posee propiedades no aritméticas, místicas algunas de ellas; se dan

números perfectos junto a otros superabundantes y excedentes de la medida (περισσόν, ἄρτιον), números figurados... De parecida manera: la sucesión de los días no se presentaba aún, en tiempos de Empédocles, como uniforme; había días, por decirlo así, intrínsecamente privilegiados y afectados de propiedades extracronológicas, por ejemplo, el Día de la Muerte, el Día despiadado. Ser tal día Día de la Muerte era una propiedad inherente a tal día respecto de tal hombre. Rasgo de mentalidad primitiva, de "participación mística", según la terminología de Lévy-Bruhl. Tal Día despiadado puede "efectivamente" matar o destruir; aunque, para nosotros, tal día del calendario, por ser puro y simple dato cronológico, no posea ni se nos presente con semejantes pretensiones causales.

g) "aun antes de intentar en mis labios
de la voracidad los gestos posesores".

La frase griega correspondiente es de una sutileza maravillosa en los detalles: μετὶσασθαι περὶ χείλεσσι σχέτλι' ἔργα βορᾶς, que es un estar sintiendo, adivinando en los labios el intento o consejo (μετὶσασθαι, μῆτις) de devorar (βορᾶ); y las obras de devorar o de la voracidad son obras que tientan o intentan poseer (σχέτλια, de σχεῖν, tener), o hacen el gesto de poseer.

Se trata aquí de voracidad, de sentir en los labios tentaciones de apropiarse algo de un estado inferior. Así, respecto de un demonio, voracidad sensual, sexual...

A 3

a) Al sentir o adivinar en sus labios, símbolo de la parte apetente, la tentación, intento o anhelos posesorios de lo inferior, el

demonio Empédocles, o Empédocles en estado de demonio, se halla "vuelto hacia" el prado del estado mortal, ἀνασρὲφεσθαι κατὰ λειμῶνας θνητῶν, se halla ya en dirección de caída hacia el estado mortal, va ya cayendo del cielo. Y lo primero con que se halla es con un "infierno" demoníaco, digamos con "los Demonios que están bajo forma diablesca", entendiendo por demonio en forma diablesca aquel conjunto de personificaciones de los contrarios puros y acendrados que, al unirse a lo mortal, darán las mil variadas formas de cosas mortales, producirán la generación y la corrupción de las cosas. Así: Asesinato, Rabia, Pelea, Armonía, Retardo, Prisa... forman un mundo de Demonios que, al juntarse a la materia, darán origen a los cambios, mudanzas y contrariedades de este mundo mortal, mientras que los Demonios en su forma pura y simple nada tienen que ver con el mundo de la génesis y mortalidad.

Y, en general, todo Demonio en fase de "volverse hacia", de inclinarse hacia la materia adquiere la forma de "diablo", dando a esta palabra el anteriormente fijado sentido y no otro teológico, moral o popular. Recuérdese que la mitología admitía dioses infernales.

b) He traducido 'Ατή por Desvarío y no por Calamidad, Desgracia...; y el motivo es el siguiente: 'Ατή está etimológicamente emparentado con el verbo αάω, que es enloquecer, quedar atontado por exceso de luz. Mitológicamente, Até es hija de Júpiter, el Luciente y el Lucero, quien, si no regula su luz, ciega, entontece y hace desvariar al hombre finito y a los demonios mismos; y tal desvarío y ceguera es la causa de todos los pecados, errores y calamidades.

Precedente histórico de la teoría socrática del pecado como ignorancia y ceguera mental.

c) Empédocles enumera diez contrarios demoníaco-diablescos, apareados. El número diez tal vez se deba a influjos pitagóricos.

Véanse en Aristóteles los diez contrarios atribuídos a los pitagóricos; algunos de ellos coinciden sin más con los aquí enumerados por Empédocles.

d) Heliopea no es el Sol, ἥλιος. El Sol es demonio, pura y simplemente. Heliopea, ἡλιόπη (ὄψις) tiene que formar un par con Chtonia, que no es simplemente χθών o la Tierra; es decir, Heliopea parece ser el Sol en cuanto que mira (ἥλιος, ὄψις) hacia la tierra; por tanto, Heliopea es el Sol inclinado y vuelto hacia el mundo de las mudanzas y mortalidad (Sol en fase diablesca; y, en este sentido, se contrapondría y complementaría a Chtonia, que no sería tampoco la Tierra sino la tierra en cuanto lugar en que germinan, nacen y mueren las cosas mortales bajo los influjos de la "Mirada-del-Sol" (Heliopea), mirada que llega muy lejos y alcanza a penetrar y fecundar todo (ταναώπις).

e) Con semejantes demonios, en fase de inclinarse hacia lo mortal, llega el Demonio Empédocles, en fase diablesca también, al "antro de este mundo", a la caverna platónica (ἄντρον), cueva bien cubierta (ὑπόστεγον).

A 4-5-6

a) Descripción del estado mortal, sujeto a los vaivenes y oposiciones de los elementos básicos (Éter, Mar, Tierra, Sol) que se pelotean a los mortales y a las cosas sin darles puntos de reposo.

b) "Planes de estrechas miras por los miembros de los mortales

andan esparcidos". Empédocles hablará repetidas veces de un cierto conocer vital de los miembros, de fe de los miembros vivos (cf. I.31, II.3, II.9...).

c) "convulsos e impelidos"; he traducido la única palabra del original ἐλαυνόμενοι con sus dos significaciones principales para dar más fuerza a la frase.

A 7

"Mas, Tú...". El Poema está dedicado a Pausanias, hijo de Anquito, el de mente demoníaca (δαί-φρων; δαί-μων). No creo que interesen ya los motivos por los que Empédocles dedicó tal poema a tal persona, aunque los comentadores, cual diligentes sabuesos, hayan rastreado tales detalles. Por esto he dejado de poner los nombres propios y puesto "τύ", para que cada uno de nosotros se dé, en lo posible, por aludido.

A 8

a) "maniático hablar", locura de lenguaje, μανὶα γλώσσης.
b) "honor de buena opinión", ἄνθεα τιμῆς εὐ-δόξοιο.

La δόξα y la εὐ-δόξα, la opinión y la buena opinión es propia de los mortales, es su tipo de conocer y su tipo de apreciar las cosas y personas; y son tales opiniones y buena opinión (valoraciones mortales) "flores" de un día o pocos más. Otra cosa sería el honor procedente de la ciencia o de la sabiduría.

La tentación o apetencia mortal por tales honores de mortales, dice Empédocles, no le atraerá tanto que falte a la reverencia debida a lo divino (ὁσιότης).

A 9.

a) Invitación a la sabiduría, como medio de evadirse de lo mortal, convertirse y revertir así al prístino estado. La sabiduría posee función transcendente. Este punto lo desarrollarán largamente Platón y Plotino con los místicos todos.

b) El plan de "saber" frente al mortal de "opinar" incluye, según Empédocles, lo siguiente:

1) Un "saber de vista cierta", poniendo todo empeño, extendiendo toda la palma (πὰσῃ παλάμῃ, palma), en "mirar" ἀθρέω; ἄθρει πάσῃ παλάμῃ. Mirar con la vista bien extendida, cual palma, para coger después con todos los dedos, en el puño.

2) Lo visible, lo patente o manifiesto de cada cosa, πῆ εκαστον δῆλον, lo que es en cada cosa lo manifiesto.

3) Y para percibirlo, emplear lo más sensible y fino de cada potencia cognoscitiva: de la vista, la pupila; de los sonidos, los articulados por la lengua.

Por esto termina Empédocles contraponiendo el conocer noético, νοεῖν, a "la fe de los miembros", πίστις γυίων, al conocer vital de cada parte viviente, de los miembros inferiores.

Preeminencia del noein o pensar sobre los demás tipo de conocer. Rasgos todos ellos helénicos.

NOTAS A LA PARTE PRIMERA

A I.1

a) Raíces, ἑιζόματα. Las cosas provienen de raíces vivientes y no de principios (ἀρχή), causas (ἀίτια) o elementos (στοιχεῖον), teniendo presente que estos tres últimos tipos de composición o formación de las cosas no son necesariamente vivientes, como lo son de suyo las raíces. Empédocles asienta su interpretación del mundo en un vitalismo universal o hylozoísmo.

b) Tales raíces originantes y originarias son: Agua, Tierra, Fuego, Éter, que no deben entenderse cual elementos minerales o puros cuerpos químicos sino bajo forma "radical", viviente y germinante.

c) Empédocles designará a veces tales cuatro raíces con otros nombres, *vgr.* Júpiter, Hera, Aidoneo, Nestis.

d) Empero la vida de tales raíces, sus entrecruzamientos y desgarres provienen de la Amistad y de la Discordia.

En total cuatro raíces o materiales vivientes y dos poderes vitales para los procesos anabólicos y catabólicos básicos: Amistad y Discordia.

A I.2

a) "Dicho dual", y no dicho doble, pues se trata de afirmaciones contrarias y complementarias, mas no simplemente inversas una a la otra, ni menos independientes (dos) unidas accidentalmente.

b) "Uno se crecía y acrecía tanto"... El verbo αὐξάνεσθαι

posee esta doble significación de crecer y acrecerse, de aumentarse por crecimiento interno, por asimilación viviente de una pluralidad reduciéndola a unidad concreta, a Uno. Si tal crecimiento con acrecimiento unificante se llevara al límite, desaparecerían los Muchos y quedaría Uno solo, Uno en soledad y unicidad, no abstracta sino concreta y viviente.

c) "por des-nacimiento", δι-έφυ, por espontánea división de lo Uno, por un espontáneo fraccionamiento vital, parecido en grande a la división celular, el Uno se hace (φύεσθαι) en dos (δίς). Proceso de dicotomía vital, propuesto como ley universal de la evolución cósmica.

A I.3

a) "transeúnte coincidencia", σύν-οδος. Las cosas especiales (plantas, hombres, animales...) no poseen esencia fija, clasificable en especies inmutables; surgen cuando coinciden, cuando se hallan en una encrucijada del camino (ὁδός) de la universal evolución y crecimiento o descrecimiento, y perduran durante tal coincidencia transeúnte, ni más ni menos. Tal coincidencia puede engendrar unas cosas y destruir otras, así el encuentro de plantas y animales puede conducir a la destrucción de las plantas y al engendramiento, por digestión, de la sustancia animal.

b) "la destrucción, alimentada por las cosas desnacidas,
se volatiliza a sí misma".

Destrucción recibe aquí el nombre de ἀπόλειψις, dejar de la mano, no tomar para sí. Una unidad vital viviente que no unifica ni absorbe en unidad, que no crece y se acrece con los Muchos, que

decrece o se cae a trozos, hace surgir en el proceso y dirección catabólicos la pluralidad, los Muchos, como des-hecho de lo Uno viviente.

La destrucción, a fuerza de destruir, de alimentarse de las cosas destruídas, de los des-hechos de unidad, se vuela o volatiliza, δι έπτη, δι-πέτεσθαι (volarse a trozos, volarse en dos).

El crecimiento, al llegar a acrecerse y hacerse con todo revienta; mas, hasta llegar a tal límite máximo, en que es Solo (Uno + todo), va engendrando cosas cada vez más potentes en unidad asimiladora de más cosas, y destruye durante tal crecimiento unificante sólo lo que se opone a mayores crecimientos.

El de-crecimiento llega en el límite a simples que ya no pueden decrecer más; y, por tanto, un decrecimiento que no decrece ni puede hacer decrecer se volatiliza a sí mismo.

c) "nunca descansa de repetir sus intentos". Así traduzco la palabra compuesta δι-αμ-περές, πείρω, διὰ, que es un ensayar una y otra vez a través de todo, perforar (διὰ) todo repetidamente y en todas direcciones.

d) "odio de Discordia", ἔχθος νείκεος, el odio constitutivo de la Discordia.

A I.4

a) "Uno aprendió a", μεμάθηκε, término vital opuesto a toda interpretación mecanicista.

b) En el proceso "Muchos-Uno" (fase a)

y en el inverso "Uno-Muchos" (fase b) se engendran y desengendran (φύεσθαι, δι-έφυ) las cosas; y a esto llama Empédocles ἀλλάσεσθαι, hacerse "otros", alter-arse un ser. Y se trata de un

proceso cerrado o cíclico, círculo inmoble, proceso indefinidamente reversible sobre sí.

```
   ┌→ Muchos ─┐
Uno           Uno   (κύκλος, ciclo cósmico-vital).
   └─ Muchos ←┘
```

Tal proceso perenne no deja que cosa alguna apoye sus pies en lo eterno,

οὔ σφισιν ἔμπεδος αἰών.

Lo eterno no es suelo propio para los trashumantes pies de las cosas sujetas a tal proceso vital cíclico.

A I.5

a) Estas repeticiones no se deben a diversas tradiciones conservadas por diversos autores, como se ha dicho a veces, sino a plan sistemático de Empédocles mismo, ya que, según él,

"lo que sea bello repetir conviene
dos y aun tres veces" (I.25).

b) "mitos capitales", πὲρατα μυθῶν: los límites de los mitos, los perfiles o contornos de los mitos que, cual los límites o contornos de una figura, dan un perfil propio, mientras que lo de dentro de tales perfiles resulta homogéneo o plano. Los límites de los mitos componen, por tanto, el perfil típico, lo capital de un mito, quedando dentro lo derivado o secundario.

c) Nótese la contraposición "aparte" (δίχα) y "entre" (μετὰ). La Discordia contrabalancea la unificación impuesta por el crecimiento asimilador de la Unidad, por la absorción unificante de

las raíces de la Amistad. Empédocles se sirve de la palabra ἀτάλαντος, talento o medida de peso que pesa, contrabalanceando, otra cosa. Discordia como contrapeso intrínseco y viviente de Amistad. Amistad y Discordia son "igualmente anchas, igualmente largas" (ἴση μῆκός τε πλάτος).

d) Nótese la función cósmica o universal de Amistad (y de su contrapuesto, Discordia) frente a la función antropológica circunscrita que a Amistad y Discordia suelen atribuir los mortales.

e) "hélice implícita" traduce la frase διὰ παντός ἑλισσομένη. He conservado la misma raíz griega de ἧλιξ, hélice. La palabra "implícita" traduce el διὰ. La Amistad, bajo todas sus formas —la de Amor, de Afrodita, Gozo...— es hélice o barrena que por todo se mete y adentra, que todo impulsa y hace vibrar.

A I.6

a) "Iguales son" en cantidad o valor absoluto de ser. Todo puede ser Agua, por ejemplo; y Agua puede dar todo. Recuérdese a Heráclito; fuego como moneda universal de cambio. Sólo que aquí se dan cuatro monedas de cambio equivalentes, capaces de comprar o cambiarse cada una por todas las cosas e inversamente.

b) "coetáneas en nacimiento", ἥλικα γεννᾶν. Quiere decir Empédocles que, de suyo, la génesis del universo puede comenzar por cualquiera de ellas. Si el universo comienza su evolución por "Agua", todo será "agua" y modos o figuras de agua; empero por la igualdad y coetaneidad de las cuatro raíces, el que el universo comience de hecho por una sola de ellas, por dos, por tres o por una combinación concreta de ellas no puede provenir de su contextura, pues son iguales, sino del Hado, de las Parcas que sortean y deciden por suerte lo que, desde el punto de vista esencial, no

se puede decidir. El "turno" (ἐν μέρει, ἐν μέρει αἴσης) —el que "ahora" todo sea agua, el que "después" todo sea fuego...— depende de un turno que la Parca concierta o ajusta (I.7).

c) "dignidad", τιμή; en el doble sentido de honor y cargo, de preeminencia en valor y de eficiencia o faena a realizar.

A I.7

a) "circunnavegando el círculo", περι-πλομένοιο κύκλοιο.

Una vez que el Sol, cual nave, ha dado la vuelta y navegado por el círculo celeste, por su órbita. Tal órbita fija el tiempo y duración básica de los procesos.

b) Destruirse hacia, engendrarse hacia, φθίνειν εἰς, αὐξάνεσθαι εἰς.

El engendrarse y destruirse de cada cosa no es algo absoluto, sino un destruirse "hacia" otras y engendrarse "hacia" otras, que, al final, será un destruirse hacia las cuatro Cosas básicas o un engendrarse hacia Ellas. Los escolásticos dirán que "corruptio unius est generatio alterius", e inversamente. Y entre las cuatro Cosas básicas, si una de ellas se destruye será en beneficio de la producción de Otra...

A I.8

a) Y como no hay más que estas cuatro Cosas básicas, podrán las cosas especiales destruirse o engendrarse unas hacia otras; pero, en última instancia, se engendrarán de la destrucción de las cosas especiales las cuatro básicas. De destruirse las cosas especiales (plantas, animales, hombre...) surgirán, al final, las cuatro Raíces y no

cosa alguna nueva, pues no hay más que estas cuatro Raíces.

Si las cosas concretas se destruyeran y no lo hicieran hacia las cuatro Raíces, se destruirían de manera ininterrumpida, llegarían a no ser (no ser-hían, dicho con la forma anticuada de "serían"); lo cual resulta para Empédocles incomprensible. Véase I.10.

b) Entre estos versos y los siguientes parece haber una laguna.

Debe faltar algún verso sobre la hipótesis contraria: que se engendren las cosas y no desde o por o hacia las cuatro Raíces, sino hacia o de la nada; una "creatio ex nihilo". Y en este caso, dice Empédocles, "el universo se acrecentaría en algo; mas ¿de dónde este algo vendría?"

A I.9

"discernimiento y mezcla", διάλλαξις, μῖξις. Nótese que la palabra dis-cernimiento tiene aquí la significación de cerner, agitar en criba, y separar lo mezclado, para así contraponer tal acción a la de mezclar. No se trata de mezcla mecánica, sino de mezcla vital; así la palabra μιξις se emplea en griego para la copulación vital y sexual de los animales y hombres. Y, por tanto, δι-αλλασις es separarse (διὰ) haciéndose otro (ἄλλα), con interna mudanza, aunque no llegue a esencial.

A I.10

a) "No hay artificio" o mecanismo (ἀ-μήχανον); no hay proceso ni natural ni artificial para engendrar algo de la nada, de "lo que no es", ἐκ τοῦ μή ἐόντος, de "lo que no es ya algo concreto", sea una de las cuatro Raíces o algo de lo nacido de ellas.

b) Y hacer perecer lo que es, que perezca o se aniquile lo que es, resulta empresa no hacedera (ἄ-πρηκτον) y descarriada, no indicable, sin meta señalable (ἀνήνυστον, ἀνύω; indicar).

c) Traduzco ἐόν, μή ἐόν por "lo-que-es", "lo-que-no-es", y no por ente, no ente, pues tales palabras en su sentido técnico resultan demasiado abstractas para Empédocles que hace proceder todo de cuatro raíces concretas. Habrá que decir: "lo que es (agua)", "lo que es (aire)", "lo que es (agua más aire)"... porque nada "es" simplemente, ni es considerado por Empédocles, "en cuanto ser", ni más ni menos (ὄν ᾗ ὄν), sino que cada cosa es mirada "en cuanto es una o varias de las cuatro Raíces". Se trata de una metafísica concreta.

d) "porque, apóyese uno en lo que se apoyare,
todo andará siempre dentro
de 'lo-que-es' en la esfera".

αἰεί γὰρ περιέσται ὅπῃ γέ τις ἐρείδῃ αἰέν

Verso discutible, variamente citado por los antiguos, cuyo sentido parece ser el siguiente: cada cosa concreta (hombres, animales, plantas...) "es" en cada momento una o varias de las cuatro Raíces; lo que cada cosa "es" se halla apoyado, afirmado (ἐρείδω) sobre las cuatro Raíces, como una planta se apoya en sus raíces propias. Mas "sea cada cosa lo que fuere", es decir, intégrese de hecho y en tal momento de una, dos o más de las cuatro Raíces, toda cosa queda siempre dentro de la esfera de "Lo-que-es", del ser-en-firme, de lo no aniquilable ni creable, porque nada se crea ni aniquila, como acaba de decir hermosamente Empédocles en los versos anteriores. La esfera de lo que cada cosa es resulta firme, aunque la cosa se engendre o desengendre hacia o de las cuatro raíces. Afirmación de tipo parmenídeo sobre la inmutabilidad de la

esfera del ente, sólo que aquí la hallamos bajo forma concreta y vitalista.

A I.11

a) "reconócelas,
di-vidiendo bien el Logos,
dis-tribuyéndolo bien por tus entrañas".

γνῶθι διατμηθέντος ἐνὶ σπλάγχνοισι λόγοιο.

Indica aquí Empédocles una manera de conocer: la de dividir bien un logos y distribuirlo (διὰ-τμηθέντος) por las entrañas, para así conocerlo por asimilación visceral. Más adelante hallaremos otras frases precisas para describir tal tipo de conocer vital o visceral (víscera, *vivere, vita).*

b) "diablesca", δυσ-δαίμων, de demonio en trance de desgracia (δύς), de caída.

A I.12

a) "Varón sabio no adivinaría", ni profetizaría, μαντεύσαιτο, la interpretación de la vida y sus acaecimientos que a continuación expone y que es la de todos los días y la de todos los hombres.

b) "Cosas malas", δεινὰ, terribles, terroríficas, aterradoras.

Es decir: los males y el mal son vistos por los ojos de los mortales bajo el aspecto de cosa atemorizante. Interpretación guerrera, propia de los cobardes. "Cosas buenas", ἐσθλὰ, cosas de esforzados, de nobles, cosas alentadoras; de nuevo, los bienes y el bien son vistos desde el punto de vista de una mentalidad generosa guerrera; sólo que ahora de guerrero valiente.

c) "com-pactos, des-atados", παγέν, λυθέν. He conservado la raíz

griega en el primer término: πάγ, com-pact-o, com-pag-es, com-pag-inar... Y los dos procesos complementarios e inversos "compacto", "des-atado" indican la no sustancialidad de las cosas. Cuando las cuatro raíces crecen en uno, dan una cosa, la com-pag-inan y hacen com-pact-a. Cuando se des-atan, las cosas concretas desaparecen. Nada de ideas atómicas e indivisibles, ni de especies atómicas (ἄτομον εἶδος).

A I.13

Las cuatro Raíces reciben aquí nombres diversos. El Sol personifica al Fuego; las Cosas inmortales (ἄμβροτα), al Éter; la Humedad, al Agua; la Tierra guarda su nombre propio.

A I.14

a) "las que detrás serán"...

Empédocles usa aquí para designar las cosas futuras la palabra ὀπίσσω, que indica una mirada "hacia detrás", invirtiendo la natural dirección de mirar y caminar. Ahora bien: al aplicar Empédocles esta palabra al futuro y cosas y tratarlas como lo "hacia atrás", a las espaldas de, parece indicar que la natural dirección de la mirada helénica era hacia el presente y hacia el pasado, hacia lo real realizado ya; y sólo por una torsión, volviendo la vista, podía divisarse el futuro, lo que estaba a la espalda del presente y del presente ya pasado.

Y ¿no será un rasgo de toda mentalidad "mortal", afincada en "este" mundo, el de afincarse en el presente y en el pasado y no mirar el futuro sino en cuanto semejante al presente y al pa-

sado, es decir, desde el pasado? *(Uneigentliche Zeitigung,* de Heidegger.)

b) "brotar en", βλαστὰνειν, brotar en activo, echar brotes, retoñar.

c) "así son las cosas en su primigenia forma"; y no son cosas primitivas ni el Caos, ni el Erebo, ni Tártaro... ni las demás personificaciones de Hesíodo. Comparar con la *Teogonía.*

d) "diversas en aspecto", diversas para la vista, ἀλλιοπὰ; ἄλλα, ὄψις.

e) "se cambian por desdoblamiento", ἀμείβει διάπτυσις; es decir, sus cambios, sus modificaciones amiboides acontecen cuando se vuelven las tornas, como decimos en castellano, cuando ha dado una vuelta entera el Círculo o turno fijado por las Parcas; entonces las cosas se desdoblan, se des-atan; y quedan como cabos sueltos primitivos las cuatro Raíces.

A I.15

a) Metis, personificación de la Sabiduría, esposa de Júpiter, quien, al decir de Hesíodo, la encerró en sus entrañas para que, "escondida así en Él, le revelase la Ciencia del Bien y del Mal".

b) "ideas, a las cosas parecidas", εἴδεα πᾶσιν ἀλίγκια, es decir, figuras o configuraciones visuales parecidas a las cosas todas. Idea (εἶδος) posee aquí su valor concreto primitivo, preplatónico.

c) "no te engañe la frente". Empédocles se sirve aquí del término φρήν, que es —en oposición a νοῦς, a mente o pensamiento— el conocer concreto, inmediato, de cortos alcances, propio e incluído en los miembros, un pensar cordial o visceral.

d) "in-nombrables especies", ἀάσπετα φῦλα, razas tantas que no hay nombres bastantes para decirlas (ἄσπετος, de εἰπεῖν).

A I.16

a) Aquí hallamos otras cuatro personificaciones nuevas de las cuatro Raíces: Júpiter representa al Éter; Hera, al Fuego; Aidoneo, a la Tierra; Nestis, al Agua. Así se deduce, entre otros motivos, de los epítetos aplicados a cada uno. Personificación a base de Dioses.

b) Al universo se atribuye aquí la forma de esfera, bien pulida y cerrada. La superficie esférica hace de "extremo" (ἀνὲρτατον), de profundidad ínfima (βένθος) respecto del centro que es, para el heleno de Empédocles, punto privilegiado. La esfera del Universo gira sin descanso, con movimiento de remolino circundante que arrastra e imprime tal tipo de movimiento a los astros. Se la llama aquí στρόφαλιγξ, de στρέφειν, volver, circular, dar vueltas circulares. Preferencia helénica por el círculo y sus formas de movimiento.

A I.17

a) "Y nació cual esfera infinita, bien redonda, bien pulida", κυκλοτερές.

La infinidad (ἀπείρων) de la esfera del Universo parece deber consistir en las innumerables e innombrables, innombrables por innumerables, transformaciones que dentro de ella pueden verificarse cada vez de las infinitas veces que llegue el turno a cada Raíz y dé la vuelta el Tiempo. Y el número de vueltas posibles para una esfera bien redonda y bien pulida es infinito. Infinidad cíclica.

b) "circular soledad rinde su gozo" o la da a la esfera del Universo, "mientras Amistad domina en ella". Esta última frase suele añadirse para completar una laguna que los intérpretes suelen notar aquí. Empédocles habla de μονίῃ περιηγέι γαίων. La esfera cósmica goza de soledad y firmeza (μόνος, μὲνειν, μονίῃ) circular (περί, ἄγειν), pues no sale de sí por más vueltas que dé; soledad que no puede salir de sí, de su esfera, y que se está gozando, en fuerza del dominio de Amistad, en tal "perfecto" encerramiento.

c) "distinguirse en ideas", δι-ειδέται. La unidad impuesta por el dominio actual y máximo de Amistad es tal y tanta que los rayos o flechas del Sol, ideas en flecha (κῆλα), parecen ser una sola cosa, unida, continua, sin distinguirse unos de otros, sin formar el plural "rayos". La luz forma entonces una sola idea, o aspecto eidético.

d) "Mas (Discordia pone)..." La frase "Discordia pone" es común adición de los intérpretes. Al llegar a su máximo el dominio de la Discordia quedan tan separadas unas cosas de otras que la luz ya no sirve para alumbrar "otra" cosa, ya no hace aparecer el Sol a la vista, pues Discordia separó en demasía Luz, Sol, vista. Ya no aparece, por medio de la luz (aparecer para el heleno es aparecer por luz, ἀποφαὶνεσθαι, φάος; luz), el Mar ni la Tierra, en virtud de la separación entre sol, luz, tierra, mar y vista, llevada al extremo por la Discordia.

e) "del Sol la deslumbrante idea", ἀγλαόν εἶδος, acepción concreta de idea; aquí, el Sol como objeto concreto dotado de aspecto o visibilidad típica concreta también.

A I.18

a) "compacto cutis de la armonía", ἁρμονίης πυκινῷ κύτει.

He guardado la misma palabra helénica, κύτος, cutis en castellano.

La esfera del universo es una esfera viviente; posee, pues, un cutis o piel tan compacto y denso, tan sin poros, que nada sale hacia afuera. Finitud positiva del viviente cosmos. Platón conservará esta interpretación de la esfera del universo, como viviente perfectamente cerrado sobre sí.

b) "y del honor se subirá a la cima", ἐς τιμᾶς ἀνόρουσε.

Se levantó (la Discordia) como montaña (ὄρ, ὄρος) hacia arriba, a la cumbre de un poder dominador, de una dignidad eficiente y efectiva (τιμή).

c) "de Dios los miembros todos", es decir, los miembros del universo, o de la esfera cósmica, que es el Dios concreto de Empédocles. Recuérdese I.15 y I.16.

A I.19

a) "en flores de vida florecen", βιοῦ θαλέθουσιν ἐν ἀκμῇ.

Frase que podría traducirse por: cuando la vida llega a su máximo (ἀκμή), a la cumbre de la evolución ascendente, entonces precisamente florece la vida o da como flores los miembros humanos. Hombre como ápice de la evolución cósmica y vital.

b) "todos los miembros que en suerte al hombre cupieron". La evolución vital no produce los miembros humanos o no florece en ellos por necesidad esencial; el hombre se forma ciertamente en el ápice de la marea vital, por "suerte" (λάχεσις). A la vida,

en su cenit, le cayeron en suerte un conjunto de miembros, los que forman al hombre. Véase el estado anterior, desligado e inconexo, de los miembros en II.4.

c) "rompiéndose de la vida en los linderos, πλάζεται ἄνδιχ' ἕκαστα περί 'ρηγμῖνι βιοῖο. Los miembros humanos, cuando manda el cosmos Discordia, van errantes (πλἀζεται) unos de otros; y llevados de acá para allá, cual restos del naufragio de la unidad del cuerpo humano, por la marea vital se rompen de la vida en los linderos, en las orillas de la vida; 'ρηγμῖν es rompiente, rompeolas; los miembros errantes y en discordia, se rompen y chocan contra todas las demás cosas, todas en estado de descuartizamiento.

d) "a las fieras sorteadas para montes". Nuevo rasgo de "sorteo" o de dominio de la Suerte. Ella es, y no la naturaleza de los animales mismos, la que determina qué animales deberán habitar en bosques, como fieras, y cuáles otros tendrán que vivir como domesticados. Empédocles se sirve aquí de la palabra compuesta ὀρειλεχέεσιν, ὄρος, λαγχὰνειν, sortear para montes, caber en suerte, como lugar de habitación, un monte.

c) "címbalos que con plumas marchan"; original manera de designar a los pájaros. He conservado en la palabra "címbalos" la misma raíz helénica de κύμβη; y dice Empédocles que "marchan con plumas", o alas, πτεροβήμοσι (βαἰνειν).

A I.20

"mas no de golpe";
"júntanse, más bien, según les viene en gana, en uno"...

οὔκ ἄφαρ ἀλλ' ἐθελημά.

El ritmo de la evolución cósmica no es instantáneo o en línea recta y la más directa posible (ἄφαρ); sino que se verifica según "ganas", ganas que no tienen de suyo ni siempre la forma de voluntad estricta, antropomórfica. Antimecanicismo.

A I.22

a) "cuando se invierten los caminos", διαλλάξαντα, cuando se altera (ἄλλα) la dirección de la evolución cósmica, pasando de Discordia a Amistad (φιλότης). La metáfora del camino (κέλευθος) es clásica entre los primitivos filósofos griegos (cf. Heráclito y Parménides).

b) "aprendieran primero", μάδον; hallarse en estado mortal o en estado inmortal no es imposición de la esencia; sino "aprendizaje" vital en que caben "ensayos y errores" *(trial and error)* y hasta cambios en los procedimientos.

c) "labradas de ideas", εἰδέησιν ἀρηρότας, aradas *(arare* latino, de igual raíz que ἀρηρότας), labradas *(laborare,* labrar).

Las ideas o aspectos visuales típicos de las cosas no pasan de ser "labores" superficiales; en el fondo no son más que las cuatro Raíces diversamente con-crecidas unas con otras.

Mas no por eso dejan de ser "un prodigio o sorpresa para la vista", θαῦμα ἰδέσθαι. Rasgo bien helénico.

La frase "en matices diversas" traduce la palabra παντοῖος.

A I.23

Explicación semiaritmética de la proporción según la cual se componen de las cuatro Raíces algunas de las partes del cuerpo viviente.

1) Si entran a partes iguales Tierra, Vulcano (Fuego), Humedad (Agua) y Éter, interviniendo como principio el Amor, se engendra la carne y la sangre. Empero no es necesaria una igualdad estricta; basta una igualdad aproximada, entre ciertos límites no demasiado dilatados.

La carne (C) y la sangre (S) cumplen, por tanto, las dos condiciones:

a) (C), (S) = Tierra + Fuego + Agua + Éter = 4 partes.

b) $$\frac{\text{Tierra}}{\text{Fuego}} = \frac{\text{Fuego}}{\text{Agua}} = \frac{\text{Agua}}{\text{Éter}} = \frac{\text{Éter}}{\text{Tierra}} = \frac{1}{1} = 1$$

2) Si interviene la Tierra con dos partes, "resignándose o contentándose con dos", y Nestis resplandeciente o sea Agua y Éter, con otras dos y, por fin, entra el Fuego con cuatro, es decir,

(Tierra) + (Nestis + Éter) + (Fuego) = 8 partes,

siendo la proporción

$$\frac{2}{8} + \frac{2}{8} + \frac{4}{8} = 1,$$

esta nueva unidad real y viviente es un "vaso" (vena, arteria, χόανον, de χέω, derramar, correr por).

3) Para fabricar los huesos se requiere además la liga o cola (κόλλη) de Armonía, y una cierta y misteriosa "receta divina", inadivinable en su proporción numérica (θεσπὲσιος; θεός + σπέ, εἰπεῖν).

A I.24

Intento de explicación mecánica de la vista y su funcionamiento. Casi más bien se trata de una "metáfora" mecánica, como símil de explicación, ya que el Fuego y la Luz mismos son raíces vivas y vivificantes y no simples cosas inertes.

A I.25

a) "corifeos de unos con los de otros mitos". Los corifeos guiaban los coros en los dramas. Así, dice aquí Empédocles, hay en este poema mitos que hacen de corifeos (κορυφά) que guían las demás sentencias del Poema.

b) El Éter rodea apretadamente todas las cosas, de manera que parece querer ahogarlas, σφίγγων περὶ κύκλου ἅπαντα.

σφίγγειν es ahogar, de ahí el nombre de la Esfinge: σφίγξ, la que ahoga. El Éter, cual la esfinge tebana, ahoga todas las cosas, rodeándolas ceñidamente, circularmente. Y el Éter ha venido ahogando a todos los físicos de todos los siglos, pues apenas si ahora se ha conseguido descifrar el enigma de su naturaleza.

A I.26

Fragmento incompleto en que parece descalificarse la opinión de la Gente que atribuye una infinidad de tipo indefinido o vago al Éter, a la Tierra, etc. Véase la nota a I.17 *a)*.

A I.27

a) "con rostro imperturbable", πρόσωπον, de πρός, ὄψις, lo que está a la vista, lo hecho para ver; en contraposición de la ma-

yoría de las partes del cuerpo que no fueron hechas ni para ver ni para ser vistas; sino para estar ocultas (ἀ-ϊδώς; ἀ, ἰδεῖν; vergüenza, lo no visible, que no debe ser visto) y quien ve o mira semejantes partes tendrá que ir al dominio del Invisible (Ἀ-ιδονεύς, Ἀ-ΐδης), al infierno.

b) Breve suerte de la luz solar que no dura sino apenas algunas de las 24 horas, que sólo por unas pocas de las 24 está mirando o contemplando el Olimpo, el lugar de los Dioses.

c) El resplandor del sol "hiere" (τύπτειν, τύψασα) la superficie de la Luna, pues no la fecunda, como fecunda a la Tierra.

A I.28

a) La luz del Sol es cosa ajena (ἀλλότριον) y no propiedad o apropiable por la Tierra; la luz del Sol se arrolla en espiral, ἑλίσσεται, en hélice, gira circular e indefinidamente al derredor de la Tierra (περὶ). Geocentrismo.

Las huellas del carro solar, es decir los rayos que tocan y pisan la superficie misma de la Tierra, se arrollan también sobre la tierra, ruedan por sus confines o superficie, mientras que la Tierra está mirando cara a cara al Sol, está mirando el sagrado círculo que el Sol describe en el Cielo.

b) "Noche, la de ojos en peregrinación...", ἀλαώπις, de ἀλάομαι, estar en peregrinación, andar vagabundo, y de ὄψις, vista, ojos.

Durante la Noche los ojos van de peregrinación, buscando al Sol; la Noche va de peregrinación hacia la Aurora. O bien, las estrellas, ojos de la Noche, van cual peregrinos en busca del Sol.

A I.30

a) "parecen ahora errantes", es decír, las cosas primitivas en su primitiva forma, al hallarse como en el mundo actual, entre cosas tan superlativamente y exageradamente mortales, deben notarse cual extranjeras, fuera de su propio y natural estado; y así las nota el filósofo genuino.

b) "inmezclables en cuerno", ἄμικτα κρᾶσει; es decir, que no sólo no se mezclan en virtud de su especie o raza, por tendencia natural, sino que no se mezclarán o unirán aunque se las violente, aunque se las meta en un cuerno (lugar de mezcla para los primitivos) y se las revuelva y agite porfiadamente.

A I.31

"Todas las cosas conocen cordialmente por voluntad de la Suerte". ἰότητι τύχης πεφρὸνηκεν ἄπαντα.

a) Empédocles usa aquí el término ἰότης para designar la voluntad o virtud. Empero conviene tener presente que ἰότης está radicalmente emparentado con ἰόν, flecha o saeta: mensajeros veloces que fijan la voluntad del remitente, la delatan y la hacen cumplir. Es, pues, ἰότης un acto de determinación fija y fijadora, vinculado a voluntad superior. Por su parte, τύχη no es la Suerte, sin más precisiones. La Suerte, en este mundo, está vinculada con las Parcas, con λὰχεσις, κλωθώ, ἄτροπος. El determinismo de este mundo consiste en cumplir una suerte prefijada ya indeclinablemente. Aquí en este mundo, "ya sorteado", la suerte como suerte no existe.

b) "conocen cordialmente"; πεφρόνηκεν es un conocer cordial, pues φρήν significa en griego vísceras o entrañas, especialmente el corazón.

NOTAS A LA PARTE SEGUNDA

A II.1

a) "los colores se engendraron"; color recibe aquí el nombre de χροὰ, que es color concreto, color de piel, de hojas; es decir, colores nacidos de y en una cosa especial; y no se refiere la frase a colores puros, del espectro luminoso.

b) Fragmento incompleto que parece debía incluir una explicación concreta de cada idea o tipo de cosa concreta: una ontogénesis.

c) "los peces, salazones naturales", ἐνάλιον, "en sal" desde que nacen y en la que nacen.

A II.2

"habiendo hecho ideas", ποιοῦσα εἴδεα, operación de fabricar para ver; tal orden "hacer para ver" es típicamente helénico.

A II.3

a) "Si pensando todo esto..." Empédocles describe aquí un tipo de pensar vital, un νοεῖν penetrante (τορῶς), que se verifica en las entrañas jugosas y adiposas de la vida (πραπίδεσσι ἀδινῇσι), como contrapuesto y aun precedente, desde tal punto de vista vital, a un conocer intuitivo-visual adicional, ἐπ-ὀπτεύειν (ἐπί, ὄψις), que se realiza "en puros actos de perfecta mente"; o si se quiere

otra traducción: "con puras preocupaciones mentales (καθάρῃσιν μελέτῃσιν) de una mente tranquila, bien apasionada" (εὐ-μενέως).

b) El pensar vital y entrañable —el adivinar, como los arúspices, lo que las cosas son y serán por medio y en las entrañas palpitantes de sí mismo— descubre las cosas propias y naturales al hombre; y hace tal pensar viviente que el caudal de lo así conocido y por tal conocer dominado se acrezca y aumente para bien de la especie, para fomento de la propia naturaleza. Pero si el hombre anhela, dejándose seducir por un pensar puro o abstracto y desarraigado de la vida, otras cosas —anhela saberlas, dominarlas—, le sobrevendrán males terribles "que el vivir roban presto"...

Esta lucha y desgarramiento interno que sobreviene al hombre cuando se escinde él mismo en sí mismo entregándose desmesuradamente a un pensar puro, contra el pensar vital, proviene, según Empédocles, de que cada cosa y, por tanto, la naturaleza y vida humana también, desea volver a su origen amado; y todas, aun momentáneamente desviadas, saben volver a él porque "todas cordial conocer poseen y poseen también de suerte su parte". Cuando, pues, en "el" hombre va por su parte el conocer cordial y por la suya el conocer mental, "el" hombre se desgarra internamente.

A II.4

Interpretación estadística de la formación de los tipos de vivientes.

Empédocles describe los momentos de constitución de las cosas:

1) Momentos de dispersión y mezcla arbitraria.

2) Selección demoníaca, es decir, junta de lo mejor de cada parte suelta con lo mejor de otra. Selección y supervivencia de los

mejores por unión en lo mejor. Las cosas así constituídas por selección darán especies fijas, "muchas", que se propagarán indefinidamente, "sin pararse". Herencia indefinidamente asegurada.

3) Unión de lo demoníaco o de lo mejor de varias partes sueltas, no por ley abstracta o impersonal, sino por "Suerte guiada por las Parcas".

Estadística por lotería divina. Selección natural por suerte divina.

A II.5

a) "tipos completos de hombres duales", τύποι οὐλοφυεῖς ἀμφοτέρων; tipos de una pieza, íntegros, nacidos como "todos" (ὅλον, φύεσθαι), por contraposición a los dos tipos duales —varón y hembra— de ahora. Primitivamente cada uno era dual, ἀμφοτέρων, de ambos sexos. Recuérdese la forma de este mito en el *Symposion* de Platón.

b) Mas tal nacimiento de hombres completos estaba sometido, como todas las cosas, al dominio de la Suerte, de la lotería divina regulada por las Parcas; por eso dice Empédocles que "les cupo en suerte" tierra y agua cual elementos (αἶσαν ἔχοντες). El Fuego, implícito y latente en la Tierra (cf. I.29) era el que los enviaba o sacaba a la superficie de la tierra.

c) "se descuartizó de los miembros la naturaleza", διὲσπασται μελέων φὺσις; en un espasmo divisor (δι-έσπασται, σπάω), lo nacido en unidad de naturaleza se dividió en dos.

d) "por los ojos", δι,ὄψιος; precisamente por los ojos, por la vista corporal y carnal, por conocer vital y cordial; y no por la vista, por la visión eidética.

A II.6

Principio general en la filosofía de Empédocles, según el cual cada cosa emite un efluvio o río (ἀπο'ῤ'ῥαί, 'ῥέω; río) característico, algo así como una exhalación o aliento propio (cf. II.7), impregnado sutilmente de todo el ser de la cosa.

A II.7

Metáfora mecánica para explicar la respiración en sus dos fases: ex-spirar e in-spirar. Las dificultades de la inteligencia de este texto se desvanecen inmediatamente si se toma uno el trabajo de estudiar el instrumento que los antiguos llamaban clepsydra o medidor del tiempo por la caída del agua de un embudo a otro a través de un pequeño orificio. El embudo superior estaba abierto por arriba para que la presión del aire hiciera descender poco a poco el agua que de antemano se vertía en él o que entraba de una manera gradual y continua. Los diversos niveles que el agua iba tomando señalaban divisiones del tiempo.

a) "en los límites de los cuerpos", sean tales límites piel propiamente dicha o no, como en las plantas.

b) "cárneas siringas", siringa o flauta primitiva, horadada de trecho en trecho por pequeñas boquillas (στόματα), agujeros o poros. Los agujeros, en siringas o flautas vivientes, son, en rigor, taladros-heridas, cicatrizadas cuando más momentaneamente (ἄλοξ, herida, cicatriz). Tal piel o flauta viva está "densamente acribillada" (τείρω, τετραὶνω) por tales heridas que si fueran demasiado profundas matarían o asesinarían al viviente, mas por ser finas dan fácil salida y entrada al aire sin matar al viviente.

c) Dos casos:

1) si, lleno el embudo superior, en parte o en todo de aire, se pone la mano en la parte superior de modo que ya no entre más aire, y así se sumerge el conjunto dentro del agua, es claro que no entrará más agua, porque "lo estorba la mole de aire"...;

2) si el agua llena íntegramente el embudo superior y se tapa la boca del embudo o los poros por los que entra el aire, el agua no bajará al otro embudo; sucede entonces como en la pipeta, que puede sostener una columna de agua proporcional a la presión atmosférica, cerrando la boca superior y dejando destapada la inferior. En este caso, el aire "domina los bordes al rededor de las puertas", las de istmo o garganta estrecha, las de sucio eco, porque, al salir silbando el aire por ellas, producen un ruido no agradable ni armonioso.

A II.8

Los verbos "agarrar, apetecer, marchar, cabalgar" corresponden a otras tantas palabras diferentes en griego y su variedad no es invención del traductor.

A II.9

a) "De ambos ojos se engendra sola una vista"; es decir, la unidad de la vista no es algo hecho; se hace, se engendra a cada golpe de vista.

b) "en ascendente y descendente marea", ἀντιϑϱοοῦντος, haciendo el ruido doble, casi directo e inverso, que hacen las olas del mar al subir y bajar por la playa. Empédocles acaba de usar la

palabra πέλαγος, piélago, mar; de aquí he sacado, por inmediata ampliación, la traducción propuesta.

c) "el pensar da en los hombres tantas vueltas", κυκλίσκεται; el pensar da vueltas en círculo. Debe entenderse, ante todo, del pensar vital inmediato y proyectado en la vida real; y no, tal vez, del pensar puro de que habló Empédocles en II.3 (cf. notas). Tal pensar cordial es la sangre misma que da vueltas o se mueve según un proceso cíclico desde el corazón hacia el cuerpo entero y desde el cuerpo hacia el corazón. Y así indefinidamente.

d) "cuanto sean diversos...". Proporción entre la diversidad corporal y el tipo de conocer concreto o vital.

e) "a juzgar por el presente". Es decir, en opinión de Empédocles, Metis o la Inteligencia se hallaba entonces, en el presente histórico de Empédocles, en fase de progreso, en marea ascendente; seguramente porque Amistad dominaba según su turno; cuando empero le llegue el turno a la Discordia el conocer cordial decrecerá hasta su mínimo.

A II.10

Nótense las contraposiciones: tierra, la Tierra; agua, el Agua...

Se justifica esta traducción y contraposición porque los epítetos "divino, devorante..." se aplican a los segundos términos y nunca a los primeros; y, en rigor, tales epítetos sólo a las Raíces en su estado de pureza convienen. Conocer, dirá más tarde Aristóteles, es conocer "elementos"; y, por ellos, conocer lo demás, lo que de ellos se integra. Y el conocimiento se interesa por los elementos en su puridad, y desde los compuestos se encamina a los simples o primarios; y éstos son y en este estado los que explican todo, y no al revés. (Cf. Aristóteles, libro 1 de los *Físicos*, cap. 1.)

NOTAS A LA PARTE TERCERA

A III.1

a) Invocación a Caliopea, la Musa de la vida bella, la que hace ver lo Bello, la que da ojos para la Idea de Bien que es, a la vez, Idea de lo Bello o lo Bello ideal. (Cf. Platón, *Symposion, República* y *Fedro.)*

b) "sacar a luz... un logos... sobre", ἐμ-φαίν-εσθαι λὸγον ἀμφί.

Plan helénico de explicación que incluye:

1) sacar a "luz", ἐμ-φαὶν-εσθαι, φαιν, φάος;

2) sacar a luz en un "logos"; es decir, descubrir lo que una cosa es y descubrirlo "en la palabra". Recuérdese el logos apofántico de Aristóteles: palabra en que sale a luz algo de alguien. Caracterización aristotélico-helénica de la proposición. Cf. *Sobre la Interpretación,* cap. IV.

A III.2

a) "la riqueza de las entrañas divinas", πλοῦτον θείων πραπίδων; y es bienaventurado por tal conocimiento o posesión de las "entrañas" divinas y no por un conocimiento teorético.

b) "vive acuitado", preocupado porque nota que su conocimiento sobre Dios es oscuro y abstracto; y por solamente abstracto es vitalmente oscuro. Tal cuita o preocupación *(Sorge)* no se sosegará por un dogma o por una demostración, cual la de las famosas cinco

vías, sino por "la posesión de las entrañas divinas", por un contacto místico. Véase en Platón y Plotino y en los místicos todos tal cuita y preocupación y ansias de contacto con la divinidad, como ápice y consumación del conocimiento teorético.

A III.3

a) "acercarse [a Dios] según espacio". He añadido las palabras "a Dios" para mayor claridad. πελἀσασθαι es un acercarse espacial, no por conocimiento abstracto, supraespacial o supratemporal.

b) "flecharlo con los ojos"; ἐφικτὸν es salir disparado sobre o hacia (ἐπί, ἐφ) un blanco o meta, cual flecha (ἰκτόν).

c) Agarrar, mirar fijamente, acercarse para agarrar y mirar son los caminos o medios humanos pára conocer con certeza y seguridad; son "caminos de rueda", caminos anchos y seguros por los que puede pasar un carro de dos ruedas (ἁμαξιτόν; se sobreentiende ὁδός), por los que se puede guiar (ἀξιτὸς, ἄγειν) un carro de dos ruedas (ἁμά).

d) "tan sólo ni más ni menos..."; tan sólo, μοῦνον; "es ni más ni menos", ἔπλετο. El verbo *pelein* no es simplemente "ser", sino "ser impeliéndose" (cf. *Poema de Parménides,* notas *a), b), c)* a I.3) a ser o a llenar un tipo (πλέον, πλῆθω, πολὺ). Por esto he traducido "ser ni más ni menos", ser justamente, exactamente, íntegramente.

e) "mentares veloces". He traducido aquí φρὴν por mente; y, para conservar la unidad del término, φροντὶσι por "mentares". La mente o conocer cordial de Dios recorre (καταίσσουσα) de arriba abajo, en toda su profundidad (κατὰ), todas las cosas.

REFRANERO CLASICO GRIEGO

Sentencias de los Siete Sabios

ADVERTENCIA

1) Los fragmentos de este volumen están traducidos de los correspondientes textos griegos según la recopilación de Diels-Krantz. La numeración corresponde, por tanto, a la de la citada edición. (Vol. I, 1934; vol. II, 1936.)

2) Los números no seguidos de texto alguno corresponden a fragmentos tan incompletos que no permiten una reconstrucción aceptable, o bien a fragmentos de contenido no filosófico.

I

CLEÓBULO, el Líndico, dijo:

1. Lo óptimo: la mesura.[1]
2. Hay que reverenciar al padre.
3. Ten el alma en bello y buen estado.
4. Sé buen oidor y no gran hablador.
5. O instruído en muchas cosas o en ninguna.
6. Hazte con lengua bien hablada.
7. Familiar a la virtud, extraño a la maldad.
8. Odia la injusticia, observa la piedad.
9. Aconseja a los ciudadanos lo mejor.
10. Sobrepónte al placer.
11. No hagas nada por fuerza.
12. Educa a los hijos.
13. Deshaz enemistades.
14. Encomiéndate a la Suerte.
15. Considérate en guerra con el enemigo de tu pueblo.
16. En presencia de extraños ni pelees con tu mujer ni le hagas demasiado caso: que esto segundo es de insensatos, mas lo primero puede parecer manía.
17. No reprendas, estando borracho, a los domésticos; que, si los reprendes, parecerá más bien que los insultas.

18. Cásate con los de tu linaje; que, si lo haces con los de superior, tendrás en ellos no allegados sino señores.
19. No te rías con los burladores, que te harás odioso a los burlados.
20. No te ensoberbezcas con los éxitos, ni te deprimas con los fracasos.

II

SOLÓN, el Ateniense, dijo:

1. Nada en demasía.[2]
2. No te metas a juez, que te harás enemigo del preso.
3. Huye de aquellos placeres que paren tristeza.
4. Guarda en tu conducta la bondad-bella-de-ver, que es muy más segura que los juramentos.
5. Pon a tus palabras el sello del silencio, y al silencio el de la oportunidad.
6. No seas mentiroso, sino veraz.
7. Preocúpate de lo virtuoso.[3]
8. No digas que hay justicia mayor que la de ser justo para los que nos engendraron.
9. No te hagas de prisa con amigos; mas no te deshagas tampoco de prisa de los que tengas.
10. Si has aprendido ya a ser mandado, sabrás mandar.
11. Sométete tú mismo a dar cuenta de lo que juzgas deben darla los otros.
12. Aconseja a los ciudadanos no lo más agradable, sino lo mejor.

13. No seas temerario.
14. No trates familiarmente con los malos.
15. Consulta a los dioses.
16. Cultiva el trato de los amigos.
17. No hables de lo que veas con los ojos.[4]
18. Cállate lo que sepas.
19. Sé apacible con los tuyos.
20. Sírvate lo aparente de indicio para lo inaparente.

III

QUILÓN, el Lacedemonio, dijo:

1. Conócete a ti mismo.
2. Estando bebido no hables mucho, que faltarás.
3. No emplees amenazas con los libres, que no es justo.
4. No hables mal de tus prójimos, que, si lo haces, tendrás que oír a tu vez lo que te pesará.
5. Acude sin prisas a los banquetes de los amigos, acude con prisas a sus desgracias.
6. No gastes mucho en bodas.
7. Ten por dichoso al muerto.
8. Reverencia a los más ancianos.
9. Odia al que se preocupa de lo ajeno.
10. Prefiere las pérdidas a las ganancias torpes, que lo uno te dolerá una vez, lo otro siempre.
11. No te burles del desgraciado.
12. Si eres fuerte, preséntate tranquilo, que así infundirás más bien respeto que temor.

13. Gobierna bien tu propia casa.
14. No corra tu lengua más que tu entendimiento.
15. Manda sobre tu ánimo.
16. No desees lo imposible.
17. No andes precipitadamente.
18. Ni hagas aspavientos, que es de locos.
19. Obedece a las Leyes.
20. Perdona las injusticias, véngate de las injurias.

IV

TALES, el Milesio, dijo:

1. Hazte el garante, que la pagarás.
2. Acuérdate de los amigos presentes y de los ausentes.
3. No trabajes por ser bello de rostro; sé más bien bello de obras.
4. No te enriquezcas con malas artes.
5. No te traicionen tus propias palabras ante los que en ellas confían.
6. No dudes en mimar a los padres.
7. De tu padre no tomes lo vil.
8. Cuanto des a tu padre, otro tanto en tu vejez recibirás de tus hijos.
9. Difícil es conocerse a sí mismo.
10. El placer supremo es obtener lo que se anhela.
11. Triste es la ociosidad.
12. Dañosa, la intemperancia.
13. Pesada, la ignorancia.

14. Enseña y aprende lo mejor.
15. Ni aun siendo rico te des al ocio.
16. Oculta los males de casa.
17. Emula más bien que lamentarte.
18. Sea tu oráculo la mesura.[5]
19. No creas a todos.
20. Al gobernar, gobiérnate bellamente a ti mismo.

V

Pítaco, el Lesbio, dijo:

1. Date cuenta del momento oportuno.
2. No digas lo que vas a hacer, porque, si fracasas, se burlarán de ti.
3. Ayúdate de los allegados.
4. No hagas tú lo que te indigna en el prójimo.
5. No reprendas al ocioso, que sobre él pesa ya la venganza de los dioses.
6. Devuelve los depósitos.
7. Soporta con condescendencia las pequeñeces de tus prójimos.
8. No hables mal del amigo ni bien del enemigo, que ambas cosas van fuera de razón.
9. Dificultoso es prever el porvenir; más seguro es dar una mirada al pasado.
10. Segura es la tierra, inseguro el mar.
11. Insaciable, el ganar.
12. Posee lo propio.

13. Cultiva la piedad, la educación, la templanza, la sensatez, la veracidad, la fidelidad, la experiencia, la destreza, la camaradería, la solicitud, la economía, las artes.

VI

BÍAS, el Prieneo, dijo:

1. Los más de los hombres son malos.
2. Si, al mirarte al espejo, te apareces bello, debes procurar que tus acciones sean bellas; si te apareces feo, con una bondad bella-de-ver [6] has de enderezar lo que de belleza natural te falte.
3. Pon manos a la obra con lentitud, pero, una vez comenzada, sé constante.
4. Odia el hablar ligeramente, no sea que faltes y tengas por consecuencia que arrepentirte.
5. No seas ni de natural bonachón ni de natural malicioso.
6. No soportes la insensatez.
7. Ama la sensatez.
8. Habla de los dioses como son.
9. Reflexiona sobre lo hecho.
10. Escucha mucho.
11. Habla a su tiempo.
11. Si eres pobre no te metas a reprender a los ricos, a no ser que la reprensión te resulte muy provechosa.
13. Al varón indigno no hay que alabarlo ni por sus riquezas.
14. Toma lo que te den a las buenas, no a las malas.
15. Si haces algo bueno atribúyelo a los dioses, no a ti mismo.

16. El tesoro de la juventud es la actividad bella; el de la vejez, la sabiduría.
17. Obtendrás: con ejercicio, memoria; con oportunidad, prevención; con modales, nobleza; con trabajos, continencia; con silencio, decoro; con sentencias, justicia; con audacia, valentía; con empresas, poder; con fama, dominio.

VII

PERIANDRO, el Corintio, dijo:

1. Sé solícito en todo.
2. Bella cosa es la tranquilidad.
3. Muy peligrosa la precipitación.
4. Vergonzoso el lucro.[7]
5. Acusación pública contra la naturaleza.
6. Democracia es mejor que tiranía.
7. Los placeres son cosa mortal; las virtudes, por el contrario, son inmortales.
8. En la próspera fortuna sé comedido; en la adversa, sensato.
9. Mejor es morir como pobre que vivir como miserable.
10. Hazte digno de tus padres.
11. Que se te alabe en vida, que se te beatifique en muerte.
12. Sé siempre el mismo para con los amigos, estén en próspera o en adversa fortuna.
13. Cumple lo que voluntariamente prometiste, que es de perversos faltar a la palabra.
14. No digas en público lo que se dijo en secreto.

15. Reprende como si hubieras de ser inmediatamente amigo.
16. En cuestión de leyes prefiere las viejas; en la de manjares, los recientes.
17. Reprende no sólo a los que están faltando, sino también a los que están a punto de hacerlo.
18. Oculta tus desventuras para que no se alegren tus enemigos.

NOTAS

1. Lo óptimo: la mesura, μὲτρον ἄριστον. He traducido el término μέτρον por "mesura", que encierra en castellano el doble matiz de norma y metro; ya que, entre los griegos, la medida o mesura no era algo puramente empírico, cual nuestro metro, que no incluye ninguna apreciación valoral en cuanto unidad de medida sobre los demás tipos de medida o sobre lo medido, sino que encerraba una valoración, pues situaba lo conmensurado y lo comedido entre los límites de exceso, ὑπερβολή, y defecto, ἔλλειψις.
2. Nada en demasía, μηδὲν ἄγαν. Fórmula primitiva de la exigencia posterior de la ética helénica de evitar el exceso y el defecto; demasía por carta de más y de menos.
3. En vez de lo virtuoso podría traducirse por esforzado el término griego σπουδαῖος, ya que, según la ética de Aristóteles, nada puede hacerse en moral si uno no es "esforzado".
4. "de lo que veas con los ojos", ἴδῃς; aquí no traduzco ἴδῃς por "lo que veas con ojos eidéticos", con "vista de ideas", pues todavía no hemos llegado a una época en que tenga ἰδεῖν, εἶδος un valor filosófico estricto.
5. En vez de "sírvete o echa mano de la medida", que tal vez diera una traducción vulgar de la frase μέτρῳ χρῶ, he traducido por consulta o "sea tu oráculo la mesura", porque el término χρῶ, χράομαι es "servirse de algo como de oráculo",

χρησμός, y ya queda dicho que "mesura" tiene en estas sentencias, preferentemente morales, un valor normativo y no especulativo.

6. Con la frase compleja "bondad-bella-de-ver" traduzco la palabra compuesta helénica καλοκἀγαθία; y nótese la fusión helénica de la bondad (valores morales) con belleza (valores estéticos), dando así una bondad "humana" y no de estilo transcendente y extremado (bondad no limitada ni humanizada por belleza).
7. Estas dos sentencias suelen formar una sola (Cf. Diels-Krantz, vol. I, p. 65); por esto quedan unidas por una coma. La frase φύσεως κατηγορία ha sido traducida por "acusación pública (κατηγορία, κατὰ-ἀγορά; llevada al ágora o plaza pública y oficial de la ciudad) de la naturaleza", pues la avaricia o lucro inmoderado parece desconfiar de las previsiones y provisiones que ha tomado la naturaleza para con nosotros.

FRAGMENTOS FILOSÓFICOS
de
HERÁCLITO

1. A pesar de que Cuenta-y-Razón [1] existe desde siempre y para siempre, no dan con Ella los hombres, ni antes de haber oído hablar de Ella ni después de haber oído de Ella por primera vez. Que, a pesar de haber sido hecho todo precisamente según esta Cuenta-y-Razón, se parecen a inexpertos que, con palabras y obras semejantes a las mías, ellos tantean mientras que yo explico por lo largo con divisiones y sentencias cuál es la naturaleza de cada una de las cosas.

Que en cuanto a los demás hombres, ni siquiera se dan cuenta de lo que hacen despiertos, como olvidan parecidamente cuanto hicieron dormidos.

2. Por lo cual hay que seguir a esta misma Cuenta-y-Razón. Mas, con todo y ser común, viven los más cual si tuvieran razón por cuenta propia.[2]

3. El Sol tiene la extensión de un pie de hombre.

4. Si la felicidad consistiese en los deleites corporales habría que llamar felices a los bueyes cuando encuentran arvejas que comer.[3]

5. Insensatos que se lavan con sangre, cual si quien se metió en barro con barro se lavara; pero me parecería igualmente insensato el hombre que, al ver tal acción, les dijese una palabra. Y dirigen, con todo, plegarias a imágenes

de barro, cual si se pudiera conversar con casas, no conociendo ni tan sólo un poco de lo que son dioses y héroes.[4]

6. El Sol es cada día nuevo.[5]
7. Si todas las cosas se volvieran humo, las narices las discernirían.[6]
8. Lo distendido vuelve a equilibrio; de equilibrio en tensión se hace bellísimo coajuste, que todas las cosas se engendran de discordia.[7]
9. Por querencia preferirían los burros paja a oro.
10. Se unen: completo e incompleto, consonante-disonante, unísono-dísono, y de todos se hace uno, y de uno se hacen todos.[8]
11.
12. Aun los que se bañan en los mismos ríos se bañan en diversas aguas. Y, cual vapores, se levantan de lo húmedo las almas.[9]
13.
14. A aquellos cuyo polo es la noche,[10] a los magos, a los sacerdotes de Baco, a las Ménadas e iniciados:

    "en lo que los hombres tienen por misterios
    se inicia uno sin consagración alguna".

15. Si la procesión no fuese en honor de Baco y en honor suyo el canto fálico, serían tales actos una vergüenza; mas uno y el mismo son Hades y Baco, y por él enloquecen y a él festejan en los lagares.[11]
16. ¿Cómo podría uno ocultarse de lo que nunca se pone? [12]
17. Aunque tropiecen en ellas, no entienden los más semejantes cosas ni las comprenden aunque las aprendan; pero se figuran entenderlas.

18. Si no se espera, no se da con lo in-esperado; que lo inesperado es inencontrable e inasequible.[13]

19.

20. Una vez nacidos, buscan vivir y cáeles en suerte el penar; mejor fuera el descansar en paz. Y dejan tras sí hijos con el mismo lote de penas.

21. Mortal es cuanto vemos despiertos; ensueño es cuanto vemos en sueños.

22. Los que buscan oro sacan mucha tierra, hallan poco oro.

23. No conocerían ni el nombre de Justicia, si no pasaran estas cosas.[14]

24. Dioses y hombres honran a los caídos en guerra.

25. A mayor lote de penas, mayor lote de recompensas.

26. En la Noche, buena consejera, enciende la luz el hombre, puesto a morirse a sí apagando sus ojos, aunque viva aún a lo animal. De vivo, mientras duerme, está en contacto consigo mismo en cuanto muerto.[17]

27. A los hombres, después de la muerte, les espera lo que ni aguardan ni piensan.

28. Lo que el mejor opinador conoce y guarda en el mejor de los casos son opiniones; y por cierto que la Justicia se encargará de echar la mano a los fautores y garantes de falsedades.

29. Los mejores prefieren una cosa sobre todas: en vez de lo perecedero, fama sempiterna.[16] Mientras que los más se sacian como animales.

30. Este Mundo, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los Dioses ni ninguno de los hombres, sino que fué desde

siempre, es y será Fuego siemprevivo que se enciende mesuradamente y mesuradamente se apaga.

31. Transformaciones del Fuego: primera, Mar; del Mar, una mitad se transforma en tierra; la otra, en tempestad con rayos.

Y las transformaciones de Mar se conmensuran según la misma cuenta y razón que vigía antes de hacerse tierra.

32. Una sola cosa, lo Sabio, quiere y no quiere llamarse con el nombre de Júpiter.[17]

33. También se llama Ley el someterse a la voluntad de uno.

34. Los imbéciles oyen como oyen los sordos. Y lo confirma el refrán de que "aun presentes están ausentes".

35. Es menester que los amantes-de-la-sabiduría estén mucho y bien instruídos en multitud de cosas.

36. Para las almas la muerte consiste en volverse agua, para el agua es muerte volverse tierra; mas, a la inversa también, de tierra se hace agua, y de agua, alma.

37. 38.

39. En Priene se engendró Bías, hijo de Teutameo, cuyas sentencias son de mayor valor que las de los otros [¿sabios?].

40. La erudición en muchas cosas no enseña a entender ninguna, que, en caso contrario, hubiera enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, a Jenófanes y a Hecateo.

41. En una sola cosa consiste la Sabiduría: en conocer con ciencia a la Mente que a todas las cosas y en todo las gobierna.[18]

42. Homero merece que se le expulse de los concursos, con

buena cantidad de palos encima, y lo mismo merece Arquíloco.

43. Más presto hay que apagar incendio de ira que incendio de fuego.

44. Como muro ha de defender el pueblo la Ley.

45. Por mucho que andes, y aunque paso a paso recorras todos los caminos, no hallarás los límites del alma, ¡tan profundo caló en ella Cuenta-y-Razón! [19]

46. Juicio propio: enfermedad sagrada. Vista de ojos: engaño propio.

47. No nos metamos a juzgar por verosimilitudes de las cosas máximas.

48. Nombre del arco: vida. Obra del arco: muerte.[20]

49. Uno, si es superlativamente bueno, vale para mí por diez mil.

49. a. En los mismos ríos nos bañamos y no nos bañamos en los mismos; y parecidamente somos y no somos.

50. Si se escucha no a mí, sino a Cuenta-y-Razón, habrá que convenir, como puesto en razón, en que todas las cosas son una.

51. No comprenden que lo distendido concuerda consigo mismo según multitenso coajuste, como el del arco, como el de la lira.[21]

52. El tiempo, niño es que juega con chinitas sobre ese reino del niño que es el tablero.

53. Combate es padre de todas las cosas y de todas también es rey; a unas las presentó como dioses, a otras como hombres; a unas las hizo esclavos, a otras libres.[22]

54. Coajuste inaparente más potente que el aparente.

55. De entre todas las cosas prefiero las que pueden ser por vista y oído aprendidas.
56. Acerca del conocimiento de lo patente se engañan los hombres, cual se engañó Homero, el más sabio entre los griegos todos, que se dejó engañar cuando chiquillos matapulgas le decían: cuanto vimos y cogimos lo soltamos; y traemos cuanto ni vimos ni cogimos.
57. Maestro de los más es Hesíodo. Y creen que él es quien más cosas sabe, cuando ni siquiera conoció que el Día y la buena consejera de la Noche no son sino uno.
58. Y uno son bien y mal.
59. En el batán el camino de la tuerca es recto y es curvo; mas uno y el mismo.[23]
60. Camino hacia arriba, camino hacia abajo: uno y el mismo camino.
61. El agua del mar es lo más puro y lo más asqueroso; potable y salutífera para los peces, impotable y mortífera para los hombres.
62. Inmortales los mortales, cuando éstos viven de la muerte de aquéllos; pero mortales los inmortales, cuando los inmortales mueren de la vida de los mortales.[24]
63. Propiedad es de las cosas de aquí resucitarse y hacerse guardias vigilantes de las que aún están vivas y de las que aún se están muertas.[25]
64. El rayo: timonel de todas las cosas.[26]
65. El rayo: defecto y exceso.[27]
66. Cuando sobrevenga el Fuego, el Fuego mismo discriminará y prenderá en todas las cosas.
67. El Dios es día y noche buena consejera, invierno y vera-

no, guerra y paz, saciedad y hambre; cambia de forma a forma como el Fuego que, al mezclarse con los aromas, del deleite de cada aroma recibe un nuevo nombre.

67. a. A la manera como la araña desde el centro de su tela siente apenas una mosca está destruyendo alguno de los hilos de ella, y hacia allá corre velozmente cual si le doliera lo que al hilo le pasa, de parecida manera el alma del hombre fluye apresurada hacia aquella parte del cuerpo que haya sido herida, cual si no pudiera soportar semejante lesión en un cuerpo con el que tan firme y proporcionadamente se halla unida.

68. 69.

70. Opiniones humanas: juegos de niños.

71.

72. Se distancian de aquella Cuenta-y-Razón con la que están en continuo coloquio y que en las casas de todos gobierna, y les parecen extrañas aquellas mismas cosas con las que tropiezan todos los días.

73. No obrar ni hablar como dormidos.

74.

75. Los durmientes, operarios son y colaboradores de lo que en el mundo se engendra.[28]

76. Vive el Fuego de la muerte de la Tierra y vive el Aire de la del Fuego; vive el Agua de la muerte del Aire, y de la muerte del Agua vive la Tierra.

77. Gozo o si no muerte es para las almas deshacerse en agua.

Vivimos nosotros de la muerte de las almas y a su vez de nuestra muerte viven las almas.[29]

78. La índole humana no tiene conocimientos ingénitos, los tiene la divina.
79. Como el niño cuando oye hablar de varón, así acontece al varón necio cuando oye hablar de varón demoníaco.[30]
80. Hay que saber que la guerra es estado continuo, que discordia es justicia y que según discordia y necesidad se engendran todas las cosas.
81. Educación retórica: principios de carnicería.
82. El más bello de los monos es feo, al compararlo con la raza de los humanos.
83. El más sabio de entre los hombres parece, respecto de Dios, mono en sabiduría, en belleza y en todo lo demás.
84. El Fuego descansa cambiando; que cansado le es trabajar y ser mandado por las mismas cosas.
85. Dura cosa es pelearse con el ánimo; que, desee lo que deseare, todo lo compra a cuenta del alma.
86. Por falta de fe se escapa al conocimiento casi todo lo divino.
87. El hombre hueco de cabeza es propenso a quedarse boquiabierto por cualquier cosa que se diga.
88. Una y la misma cosa son: viviente y muerto, despierto y dormido, joven y viejo; sólo que, al invertirse unas cosas, resultan las otras, y a su vez al invertirse esotras resultan las otras.
89. Para los despiertos hay Mundo común y uno; los dormidos se vuelven cada uno al suyo.[31]
90. Todas las cosas se cambian en fuego y el fuego se cambia en todas, como el oro por mercancías y las mercancías por oro.

91. No hay manera de bañarse dos veces en la misma corriente; que las cosas se disipan y de nuevo se reúnen, van hacia sér y se alejan de sér.[32]
92. Aunque la sibila hable con los labios en transporte y diga cosas ni graciosas ni muy bellas ni ungidas, por virtud del Dios su voz resuena miles y miles de años.
93. El Señor, de quien son los oráculos de Delfos, ni dice ni oculta nada, solamente indica.
94. El Sol no rebasará sus medidas; que, si las rebasare, las Erinias, servidoras de la Justicia, sabrían encontrarlo.
95. Es mejor ocultar la propia ignorancia; ahora que es gran faena hacerlo en relajamiento y con vino.
96.
97. Los perros ladran a los que no conocen.
98. Las almas huelen a Hades.[33]
99. Si no hubiera Sol, tal vez a causa de los demás astros sería aún la Noche buena consejera.[34]
100. El Sol hace aparecer las Estaciones: las grandes Fructíferas.
101. Me busqué y me rebusqué a mí mismo.[35]
101. a. Son los ojos testigos muy más exactos que los oídos.
102. Para el Dios todo es bello y bueno y justo; los hombres, por el contrario, tienen unas cosas por justas y otras por injustas.
103. En la periferia del círculo principio y fin son uno.
104. ¿Dónde están su inteligencia y su cordura?; creen a cantores callejeros y para ellos la plebe hace de maestro, sin caer en cuenta de que "los más son malos y los buenos, pocos".

105.

106. Un día es como otro día cualquiera.[36]

107. Malos testigos son ojos y oídos, cuando se tiene alma de bárbaro.

108. De muchos oí razones; mas ninguno llega hasta reconocer que la Sabiduría está bien separada de todas las cosas.[37]

109. Mejor es ocultar la propia ignorancia que sacarla a mitad de la plaza.

110. No les iría mejor a los hombres si cosa que quieren, cosa que obtienen.

111. La enfermedad vuelve agradable a la salud, el mal al bien, el hambre a la saciedad y el cansancio al descanso.

112. Pensar es la máxima de las virtudes; y la sabiduría consiste en decir la verdad y en que los que la entienden obren según naturaleza.

113. El Pensar es uno y común a todos.

114. Los que hablan con entendimiento han de hacerse bien fuertes en este entendimiento uno y común a todos, y aun muchísimo más de lo que se hace fuerte una Ciudad en su ley, porque todas las leyes humanas se alimentan de una divina, y de tanta fuerza que domina en todas ellas y para todas basta y sobra.[38]

115. Es la de alma una cuenta-y-razón que a sí misma se acrece.

116. En la mano de todo hombre está conocerse a sí mismo y ser sensato.[39]

117. El borracho, cayendo y levantando, déjase llevar por un chiquillo sin saber a dónde va, con el alma aguada.

118. De luz seca está hecha el alma más sabia y el alma más buena.

119. La moral hace para el hombre de demonio.[40]

120. El horizonte para la aurora y el ocaso son: para la aurora, la Osa; para el ocaso, lo contrapuesto a la Osa, el monte de Júpiter radiante.

121. 122.

123. A la naturaleza le agrada ocultarse.

124. El orden cósmico más bello es algo así como desperdicios echados a voleo.[41]

125. 126.

NOTAS

1. "Cuenta-y-razón"; así traduzco la unitaria palabra griega λόγος, pues se verá por el sentido de los fragmentos 1, 45, 50, 72, entre otros, que no puede traducírsela por "palabra" ni por "razón" sola, si no se engloba en la palabra "razón" el significado matemático general de "razón" de dos términos o relación "racional" entre magnitudes y cosas. Por esto he reproducido con la frase castellana "según cuenta y razón" dos de los sentidos del λόγος griego. La palabra compuesta ἀνάλογον no puede tampoco traducirse por "según razón", entendiendo por "razón" un tipo de dar razones de las cosas desligado de cuenta o número, sino que ἀνάλογον es "según cuenta y razón". En virtud de esta fusión de razón-y-cuenta ciertos números que no admitían una expresión por cuentas finitas o por razones aritméticas corrientes se llamaron ἄλογοι, irracionales, no contra la Razón o Mente, sino contra o fuera de una razón numerante, contante.

Esta "Cuenta-y-razón" que ha engendrado (γίγνεσθαι) todas las cosas, se halla encarnada e incorporada en el Fuego siemprevivo (ἀείζωον) que se enciende y apaga μέτρα, mesuradamente, conmensurando o midiendo según proporciones o razones sencillas, según números racionales, sus cambios cíclicos. Esta propiedad "métrica" autoriza a transcribir el término λόγος por "Cuenta-y-razón".

El componente "razón" de esta Cuenta-y-razón habla con "divisiones" y "sentencias" (διαιρέων, φράζων), que dicen particularmente qué es o cómo se hace cada cosa en su ser (ὅκως ἔχει); de donde se ve que el método de "dividir", de dividir para ver *(divide et videbis,* frente al *divide et vinques),* era ya programa viejísimo de filosofar, antes de Platón.

Y contrapone aquí Heráclito "explicar por lo largo" (διηγεῦμαι) "con divisiones y sentencias qué es cada cosa" a "tantear" (πειρώμενοι) "con palabras y obras", con obras no dirigidas por el método de dividir, de diaíresis; con palabras que no lleguen a frases, a sentencias bien cinceladas, a definiciones y caracterizaciones de "cada cosa". Procedimiento del uno-de-tantos, de los bárbaros de alma (fragm. 107) frente al de los sabios, que en esto se separan de todos los demás (fragm. 108).

2. La afirmación de que Cuenta-y-razón es común (κοινός), que está en todos (ξυνός) sin llegar a ser de ninguno, es constante en Heráclito. Cf. fragms. 2, 41, 45, 46, 50, 72, 78, 89, 108, 113, 114. Aristóteles formulará más tarde esta afirmación heraclitiana en la tesis de que el entendimiento activo (ποιητικός νοῦς) es algo separado (χωριστός), inmortal, no mezclable con los individuos, agente o activo respecto del entendimiento pasivo o receptor (δεκτικός) que es el de cada uno.

Nótese que en aquellos tiempos el creer que era cada uno, cada individuo el que entendía, era considerado por los "sabios" como opinión apariencial de gentecilla. Los clásicos o tipos de tal mentalidad no vivían el conocer como acto individual, sino como pasión, afección o impresión individual causada por un entendimiento activo distinto y separado de ellos, cual huella

pasiva que en cada uno dejaban las ideas, el Entendimiento, la Cuenta-y-razón subsistente.

A partir del Renacimiento, la "sensación" o intracuerpo del conocer será ya notado como "acción" de cada uno; y los escolásticos mismos que, sin prejuicios ni pánicos sospechosos, se abrieron a la nueva manera de sentirse que la vida se "inventó" al renacerse, dirán que el conocer es una acción inmanente y no una cualidad o forma que de los objetos nos viene y respecto de la cual no nos quede sino el recibirla.

El entendimiento agente que, en la filosofía aristotélico-tomista, era una facultad inferior al entendimiento propiamente tal —pues su oficio consistía en la "illuminatio phantasmatum", en una abstracción o purificación de las especies sensibles, formadas pasivamente en los sentidos internos, en la imaginación sobre todo—, para dejar a solas la idea, pasa a ser el núcleo mismo y la esencia del entendimiento, quedando relegado a lugar secundario el entendimiento paciente que, anteriormente, cuando el conocer era fundamental y primariamente pasión o recepción de una cualidad, constituía la esencia del entendimiento.

Probablemente fuera del caso de retrasados mentales no es ya posible vivir el conocimiento como "pasión" o impresión de una Razón, de una Cuenta-y-razón común, ni probablemente es tampoco vitalmente posible vivir el conocer como pasión o recepción de una cualidad espiritual; es decir: como colocado en el género de causa material-formal (potencia-acto). Notamos que somos cada uno quien piensa por su cuenta; y esta "enfermedad sagrada" del individualismo mental, como la llama Heráclito (fragm. 40, ἱερὰ νόσος) es, para nosotros, habitual estado de salud, al menos para los que se atreven a ello y no

delegan en otro por cobardía la faena y la responsabilidad de pensar.

3. Parece que este fragmento, conservado por Alberto Magno, pertenece a lo que se llama "teoría de la relatividad" heraclitiana, que tiende:

    1) A *ridiculizar* las apariencias u opiniones vulgares para asentarse en esa Cuenta-y-razón única y común, en ese Fuego siemprevivo (eterno). Cf. fragms 4, 6, 9, 15, 34, 42, 46, 56, 70, 82, 83, 87, 104, 107.

    2) A *deshacer sistemáticamente* las apariencias, por medio de ùn *fluidismo* que no es sino un medio transitorio, cual las aporías de Zenón, para llegar a un absoluto firme. Emplea, pues, el *método de los contrarios,* sin dejar reposar en ninguno de ellos, remitiendo más bien a un tipo de realidad superior a tales contrarios relativos. Es decir: lleva a un absoluto, aunque no sea el Absoluto o puesto más allá de "todos" los tipos de contraposiciones por superación real de todas ellas. Cf. fragms. 8, 10, 12, 21, 28, 36, 49 a, 51, 53, 61, 62, 65, 67, 76, 77, 80, 84, 88, 90, 91, 102, 111.

    3) Tal teoría o método de relativización de las apariencias sólo puede hacerse por referencia, implícita o explícita, a un absoluto; y Heráclito caracterizará tal absoluto —que no llega naturalmente al tipo de Absoluto platónico o plotiniano— de la siguiente manera:

        1. Con la palabra que el lenguaje vulgar ha acuñado y admitido para designar lo que en cada momento tiene por absoluto, a saber: la palabra Dios. Cf. fragm. 67, donde dice bellamente que

"Dios cambia de forma en forma como el Fuego que, al mezclarse con los aromas, del deleite de cada aroma recibe un nombre nuevo". Y así, si para uno lo supremo que le cabe en el alma es la luz, llamará a Dios con el nombre de Luz absoluta; si lo supremo o aquello respecto de lo cual nada puede ya imaginar mayor *(id quo nihil maius cogitari potest,* S. Anselmo) es "idea" dirá que Dios es idea absoluta; si lo supremo es Padre, dirá que es Padre absoluto y primero, etc.; cumpliéndose siempre que, al mezclarse Dios con los aromas o esencias volatilizadas de las cosas, recibe nombre nuevo.

2. Con la cosa Fuego, tomada como símbolo o metáfora sensible, lugar sensible de aparición de lo Absoluto —así como se dice que Dios se aparece en la carne humana de Jesús, o en forma de paloma—; aplicará al Fuego atributos que más tarde se dirán de otro tipo de manifestaciones divinas, vgr., de la Idea, cuando Dios "huela a" o "sepa a" idea porque a algunos o alguna época les parezca la idea lo mayor que el hombre puede imaginar. Así dirá (fragm. 30) que el Fuego es eterno o siemprevivo (ἀείζωον).

   Fuego como metáfora sensible de lo Absoluto, o lugar de aparición sensible de Dios.

3. Con la palabra Cuenta-y-razón (λόγος); según lo cual Logos es una metáfora divina de un orden superior a Fuego; es "lugar inteligible" de

aparición de lo Absoluto, frente al Fuego en cuanto lugar sensible de aparición del mismo. Ambos, con todo —Fuego y Logos—, metáforas; es decir, cosas que han sido sacadas de su natural e inmediato oficio al transcendente de ser "lugares de apariciones divinas" o medios para encaminarnos hacia lo Absoluto. Y así, el Logos, cual imagen del Sol en espejo, aparece con los atributos divinos de eternidad y omnipotencia (fragm. 1), providencia (fragm. 72), bondad, belleza, justicia absolutas (fragm. 102), transcendencia o separación de las cosas mudables (fragm. 108).

4. Sólo que este Absoluto —llámesele Dios, Fuego, Razón, Sabiduría— es intrínseco al mundo, es el mismo Mundo (κόσμος); Dios es la seguridad misma de este mundo seguro, la razón común misma impregnada en todas las cosas en cuanto no mudables o en cuanto mudables mas sometidas al ritmo "racional" del Fuego. No se trata de un Absoluto personal y transcendente que haya creado el Mundo y sus cosas, sino de un Absoluto intrínseco al mundo mismo y que es el mismo universo. Su transcendencia se reduce a hacer de las cosas "particulares modificaciones" o "figuras" de Fuego, y del Fuego lugar sensible de aparición del Logos o Razón común, real, básica y firme, que es lo que asegura que el mundillo o revoltillo de todas las cosas mudables resulte Mundo (κόσμος), uno y el mismo para todos (frag-

mento 30); por eso dirá en cincelada frase: "si se escucha no a mí, sino a Cuenta-y-razón, habrá que aceptar, como puesto en Razón, que todas las cosas 'son' uno" (fragm. 124).

Por esto distingue Heráclito entre "mundo-de-cosas" y Mundo; y dirá con manifiesta altanería que "el mundillo más bello es algo así como desperdicios echados a voleo" (fragm. 124).

5. El *proceso dialéctico real* por el que tal Absoluto o el Mundo en lo que de absoluto tiene deshace y supera (Aufhebung) la consistencia de las cosas, convirtiéndolas en "lugares de aparición" del Fuego, y transformando a éste en lugar de aparición del Logos, es la "guerra o contrariedad" (πόλεμος, ἔρις).

Este proceso dialéctico real, por el que el Logos o Absoluto se manifiesta al sabio y le muestra "qué es" —cf. fragms. 1, 2, 41, 50, 72, 93, 108, 114—, incluye los estadios siguientes:

5.1. *Estadio de consistencia aparente del mundo cotidiano* (alltaeglich), en que cada cosa es cada cosa: agua el agua, fuego el fuego, hombre el hombre..., en que cada uno piensa, al parecer, por su cuenta (fragm. 2), en que se tropieza con las mayores cosas sin entenderlas o figurándose entenderlas por repetirlas o haberlas aprendido de *memoria* (fragm. 17) —las modalidades de Gerede, Neugier, Zweudeutigkeit, de Heidegger, (*Sein und Zeit*, pp. 167-180, edic. 1940)—, tan-

tear con palabras u obras en vez de explicar con divisiones y sentencias (fragm. 1), etc.

5.2. *Inconsistencia del mundo cotidiano por contrariedades internas y de su mismo orden.* Transformaciones mutuas de los elementos sensibles, fragms. 61, 65, 76, 90; opiniones y juicios contrarios de los hombres, fragms. 4, 9, 15, 28, 29, 56, 57, 58, 70, 102, 104; conveniencias reales de la transformación mutua de contrarios: "la enfermedad vuelve agradable la salud, el mal al bien..." (cf. fragm. 111).

5.3. *Posición apariencial privilegiada de la cosa Fuego.* El Fuego como moneda universal de cambios reales, fragm. 90; como elemento privilegiado de discernimiento, fragm. 66; factor principal de los cambios, fragm. 84.

5.4. *Transformación de las apariencias sensibles en apariciones sensibles del Fuego.* La consistencia apariencial del mundo cotidiano —físico o social— se torna inconsistente, transformándose las apariencias de las cosas en "apariciones de", o lugares de apariciones del Fuego, de un Fuego que no es visible ni apariencial.

Principios que preparan este paso son:

a) "a la naturaleza, a lo que las cosas son por nacimiento interno, le agrada ocultarse" (fragm. 123) (κρύπτεσθαι φιλεῖ), así que no debe extrañarse de que para explicar las cosas se acuda a algo ni directa ni inmediata-

tamente visible, a un Fuego siempre vivo y a una cuenta y razón común.

b) "el coajuste inaparente es más potente que el aparente" (fragm. 54), ἁρμονίη ἀφανής φανηρῆς κρείττων; es decir: si ya en el orden apariencial inmediato se coajustan y coadaptan —ἁρμονίη, ἁρμόζειν, no es aquí harmonía musical, sino ésta más su fundamento general de acoplamiento y coajuste de tensiones contrapuestas—, un coajuste no aparente será, ya que la naturaleza genuina prefiere ocultarse, más potente que el aparente, y por esta su prepotencia reducirá lo aparente a aparición de un inaparente (φαινόμενον).

Y después de estos estadios preparatorios viene el de elevación del Fuego a "lugar sensible" y sistemático de aparición del Logos; es decir, se llega a una fenomenología, a un Logos, que convierte en fenómenos, en apariciones de sí, a los aparienciales o apariencias ordinarias de las cosas.

4. Nótense los textos de Heráclito en que se encierra una crítica de la manera antropomórfica como el vulgo practicaba la religión y como la practica e interpreta el vulgo de todos los tiempos; y esta interpretación o sentido antropomórfico de lo religioso no es vicio de una época, sino estructura o nivel a que cae sin remedio todo lo espiritual cuando se vulgariza. Heidegger no ha estudiado explícitamente el sentido y modalidades que adopta lo religioso al tomar la forma de Uno-de-tantos

(Das Man), de Don Nadie, de sociedad, de Iglesia o colectividad religiosa, política religiosa. La religiosidad en estadio o nivel de Don Nadie o para cada uno en cuanto que cada uno es sólo uno de tantos de los que integran una Iglesia o colectividad religiosa es, por necesidad fáctica irremediable, antropomórfica, materialoide, supersticiosoide, intolerante, agresiva, hipócrita, dogmatizante, propagandista, apologética, política..., degeneraciones vulgares de otros atributos sublimes insostenibles en su forma pura y auténtica cuando el sujeto religioso ha de ser una iglesia, una colectividad, una congregación, orden, secta. Cf. fragms 5, 15, 82, 86, 92, 93, 102. Sobre la formación del semiconcepto de Dios, por transformación en "metáfora" de un objeto sensible o inteligible, véase lo dicho en la nota anterior.

5. Esta sentencia pudiera interpretarse cuando menos:

   a) si se tiene en cuenta la forma de la cúpula celeste, apoyada cual casquete esférico sobre un horizonte o confín visible que comprendería, a tenor del fragm. 120, desde el lugar donde aparece la aurora, "junto a la Osa", hasta el "monte de Júpiter radiante" —que es, según diversas opiniones de los intérpretes, o el Sur o el Olimpo, monte de Júpiter, cual meridiano propio de la tierra habitada, Diels—, podría interpretarse esta frase diciendo que el Sol parece nuevo todos los días "porque no puede dar la vuelta" (así, J. Gaos, en su *Antología filosófica,* p. 229, El Colegio de México, 1940), y aparece sin saberse cómo por oriente, cual si surgiera de nuevo cada día.

   b) Pero si se tiene en cuenta la adición de Aristóteles: ἀλλ' ἀεί νέος συνεχῶς *(Meterol.,* B 2, 335 a 13); es decir:

"que el sol no es solamente nuevo cada día, sino siempre y continuamente nuevo", tal vez haya que interpretar la sentencia de Heráclito, junto con la de Aristóteles, como expresiones de la admiración inextinguible del heleno por la luz y por el Sol. Así, para Platón, la Idea de Bien, el absoluto revelado en idea, es el Sol inteligible, eterno por tanto, siempre nuevo en virtud dialéctica cual causa final (ὡς ἐρώμενον).

6. "Si cada cosa se convirtiese en una clase especial de humo...", pues si todas se convirtiesen en una sola clase de humo no habría manera de que las narices las discernieran.

Sentencia contradictoria, al parecer, con los fragmentos en que Heráclito, como buen heleno, proclama la preeminencia de la vista (fragms. 55, 64, 107, 118) y todos aquellos en que afirma la supremacía del Fuego y del Sol.

La preeminencia de la vista sería solamente de "hecho", a tenor de este texto; si el hombre no hubiera caído en un mundo sensible, en "este" en que vige "de hecho" una determinada repartición del espectro radiatorio —de rojo a violeta—, la vista no se hubiera desarrollado tanto ni pudiera distinguir más que blanco y negro, cual placa fotográfica común, aunque objetivamente hubiera muchos colores, y si, por contrapartida, el hombre hubiera caído en un mundo en que cada cosa emitiese "su" perfume con intensidad y difusión convenientes, el olfato, ahora tan romo, "descubriría muchas diferencias" (cf. Arist., *Met.*, A. 980 A, πολλὰς δηλοῖ διαφοράς), y de seguro que así como ahora hemos formado a base de la vista los términos y conceptos: eidos, idea, eidético, eidenai (saber con saber de vista), y hemos levantado, pareciéndonos cándidamente gran cosa, idea a

metáfora y aun a constitutivo del Absoluto —'Ἰδέα 'Ἀγαθοῦ, Inteligencia subsistente—, entonces hubiéramos formado una escala de términos y conceptos a base de humo, tal vez semejante a los de "espíritu", inspiración, espíritu santo, aspiración...

Y de la dependencia respecto de estos "hechos" no hay quien se libre, por mucho que lo quiera o pretenda ignorar.

7. La traducción que aquí doy de este fragmento se justifica por lo siguiente: según el original, forman parejas ascendentes las contraposiciones ἀντίξουν-συμφέρον; διαφέρον-ἁρμονίη, para llegar a la afirmación final, γίγνεσθαι-ἔρις.

Para interpretar correctamente esta serie ascensional de afirmaciones, notemos que los términos συμ-φέρον, δια-φέρον, περι-φέρεια (fragm. 103) incluyen el componente φέρον (φέρειν, φέρεια): llevar, ser llevado hacia.

a) Y, según este sentido general, la contraposición incluída en el sólo término ἀντίξουν es superada por el estado de συμφέρον, en el sentido de que lo distendido (ἀντίξουν) —sea un muelle, un arco, un hilo...— incluye él mismo la tensión, la contraposición; y tal tensión, al relajarse, hace posible la reversión al punto de partida o equilibrio estático, después de más o menos oscilaciones. Las partes distendidas o la cosa distendida en total se reúne (συν) consigo misma, se lleva a su estado de in-distensión, al punto de equilibrio estático, cual el centro es el punto de reunión (συν) a donde se llevan o llevan los radios (φέρεια), distendidos (δια-φέρειν) en y por la periferia (περι-φέρεια);

b) pero hay desequilibrios o distensiones o equilibrios tensos

(así traduzco δια-φέφειν) que hacen posible no solamente una vuelta al estado o punto de equilibrio inicial, en que lo distendido está consigo, sin exteriorizarse, sin ex-tirarse o tirar a romperse de sí, sino un "co-ajuste" (ἁρμονίη) permanente; así la distensión o estiramiento o equilibrio tenso de las cuerdas de la lira se afirma y asegura por las clavijas o clavos que clavan tal distensión y fijan tal equilibrio tenso en tensión consigo mismo; y son precisamente estas distensiones tensas o clavadas con clavijas (o retorcijones) las que dan un co-ajuste que puede llegar a producir armonías en sentido musical estricto —la lira—, armonías musicales con logos numérico intrínseco (cf. fragms. de Filolao, 6), armonías dinámicas y cinéticas, cual las del arco, etc. Y precisamente la vuelta al equilibrio primitivo o estático —desenclavijar las cuerdas, distender o aflojar el arco—, deshace la armonía o coajuste dinámico; por esto sólo de distensiones conservadas como tales, es decir: de desequilibrios sistematizados surge la armonía.

c) Por fin: el engendramiento mismo es una distensión, desequilibrio, éxtasis o salida del estado presente (ὑπάρχον), como dice Aristóteles (*Físicos*, IV, cap. XIII, 222 b 20); y dice Heráclito que todas las cosas se "engendran" (πάντα γίγνεσθαι) —interpretación hylozoísta o animista común a toda la filosofía griega—, y que tal engendramiento proviene de una tensión interna, viviente, designada con el término, resonante en tensiones vitales, de "discordia" (ἔρις), de corazón (*cor, cordia*) en dos (*dis*).

Pero téngase presente, por esencial para la comprensión de Heráclito, que las superaciones de las tensiones no son tensión; así la armonía, las cosas especiales, no son ellas primariamente tensión, sino algo que surge y se manifiesta precisamente "en" tensiones, en equilibrios tensos, como en lugar propio de aparición de un aspecto o cosa que en sí no es tensión o equilibrio. Fenomenología entitativa, según la cual ciertas cosas son o lugares de aparición de otras o aparecidas en tales lugares u ostensorios, sin intervención de las cuatro causas aristotélicas. Estas explicaciones "fenomenológicas", no causales, son propias de toda la filosofía helénica anterior a Aristóteles; y aún se puede uno preguntar si la explicación por causas —eficiente, formal, material, final, coadaptadas entre sí— es una explicación "helénica". Entenderé, pues, en adelante por explicación fenomenológica la que explique una cosa por otra en cuanto que una haga de lugar "propio" de aparición de otra, y la otra sea aparición o cosa aparecida por virtud del poder fenomenológico de la primera.

8. Texto transmitido por Aristóteles, en el que llama a Heráclito "el oscuro" (σκοτεινός); y para confirmar esta sentencia de Heráclito, en lo que conviene a tesis aristotélicas propias, aduce los casos de uniones entre contrarios que dan una resultante armónica o bien coajustada: varón-hembra, y no de varón con varón o de hembra con hembra, blanco-negro para pintar, sonidos graves y agudos, breves y largas en la música, sonantes y consonantes en el lenguaje.
9. Alma, ánima, ἄνεμος (viento, vapor); Espíritu, spirare (soplar del viento). Palabras primitivas para expresar la sustancia del alma. Cada alma o es un viento o vapor especial, o vapores y

aires especiales son como el cuerpo más propio del alma, además del cuerpo integrado de otros elementos más burdos. Hasta Santo Tomás no sostendrá en forma de tesis la filosofía que el alma sea espiritual y por tanto no mortal; aun los Padres de la iglesia cristiana —no digamos San Agustín y Tertuliano— admitirán que el alma es corporal, que los ángeles no son espíritus puros. Sólo a partir de Santo Tomás se irá imponiendo poco a poco la opinión contraria y llegará a ser más tarde dogma teológico la inmortalidad positiva y esencial del alma humana. Pero conviene recordar la historia. Aquí hallamos todavía una concepción materialista del alma.

10. La frase "aquellos cuyo polo es la noche" traduce perifrásticamente, no demasiado, la palabra compuesta νυκτι-πόλοις, que es, al pie de la letra, "polarizados en la Noche".

11. Un caso de que la "intención" justifica los medios o acciones. El día que se haga una imparcial historia de la evolución de las ideas morales se verá que el número de cosas y acciones que han cambiado de buenas a malas y al revés por sólo variar la rectitud de intención es simplemente escandaloso. Véanse datos copiosos y decisivos en Weber, *Religionssoziologie;* y, puesto que este libro se escribe durante una guerra y después de otra fratricida, recuérdese que la inmensa mayoría de los Padres de la primitiva y genuina iglesia cristiana sostuvieron ser pecado la guerra hecha por cristianos, y entre cristianos *a fortiori;* de ahí se pasó, bajo el influjo dominador de los "hechos", de guerras que emprendían príncipes cristianos por motivos en lo hondo bien ajenos a la religión y que la Iglesia no podía condenar sin indisponerse gravemente con ellos, a tenerla por lícita; de ahí a ser considerada como mérito positivo de vida eterna sobre-

natural, para terminar por ser valorada cual martirio. Y no hace mucho hemos presenciado y sufrido en nuestra carne bautizada de cristianos una guerra santa que "si no fuera en honor de Dios y de su Iglesia sería una desvergüenza".

12. Clemente, que es quien ha conservado esta frase, dice: "Tal vez pueda uno ocultarse de la luz sensible, mas es imposible ocultarse de la inteligible"; que el Sol inteligible (Ἥλιος νοητός), continuará diciendo Platón, no se pone jamás.

13. Hay que distinguir, para captar toda la fuerza de esta sentencia, entre aguardar y esperar. Se aguarda lo que uno sabe que ha de llegar, previendo y sabiendo de antemano "qué es" lo futuro, su constitución, y aun calculando el tiempo que tardará en venir —en salir el sol, en saber el resultado de un juicio, de una lotería...—; se espera, por el contrario, aquello que no se conoce detallada y esencialmente, que no es previsible calculatoriamente, que no se halla unido por esenciales y definibles conexiones con el presente. Por esto dice Heráclito que lo In-esperado no puede ser encontrado, empleando los medios sistemáticos de encontrar las cosas, ni hay camino hecho para llegar a ello.

La dirección racionalista de la historia de la teología, de la filosofía y de la ciencia tiende a convertir lo "esperado" en "aguardado", eliminando todo lo inesperado; convertir la esperanza en Dios en aguardar paciente o impacientemente un conjunto de cosas ya presentes en su esencia misma; saber "qué es" vida eterna, qué es Dios, cuáles son sus atributos, etc. San Pablo "esperaba" porque, al catar en este mnudo, transitoriamente, lo del otro y volver a éste, no hizo un tratado escolástico de teología, ni un Syllabus, sino que dijo simplemente: "Ni ojo vió ni oído oyó ni cabe en corazón de hombre lo que Dios

tiene preparado para los que le aman." Los teólogos posteriores, del tiempo de la constitución societaria de la Iglesia, calcada servilmente en la del Imperio romano, sólo tienen "aguante", sólo "aguardan", no esperan ya, porque, como decía de ellos un sutil crítico francés, *ils n'ignorent pas assez*, se pasan de listos. Véase el fragmento 27, en que Heráclito afirma que lo que hallarán los hombres en el otro mundo no puede ser predeterminado por razón aquí en este mundo.

14. Parece que otra lección trae τἀντία en vez de ταῦτα; y explicaría el fragmento, porque las cosas contrarias (τὰ-ἀντία) a la justicia, las injusticias, son uno de los grandes medios para descubrir su contrapolo: la justicia.

15. Heráclito emplea aquí y en el fragm. 67 la palabra εὐφρόνη: la buena consejera. Para mayor claridad doy las dos palabras: Noche, buena consejera... "Viviendo aún a lo animal" traduce el ζῶν, que es vida animal. Nótese la afirmación sobre la continuidad o contacto, ἅπτεται, entre los estados vigilia-sueño-muerte respecto de "un mismo" hombre.

16. En vez de fama sempiterna dice el texto κλέος ἀέναον, fama que sobrenada y flota siempre (ἀεὶ, νάος), cual navío sobre las aguas corrientes que son todas las cosas. La contraposición entre sobre-nadar —como metáfora de eternidad—, frente y sobre a río y corriente es genuinamente heraclitiana.

17. Interpretación de Diels —*Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, p. 85, 1912—: "la sabiduría no quiere ser llamada con el nombre de Júpiter, si por Júpiter se entiende el Júpiter popular; y quiere ser llamada con tal nombre si por Júpiter se entiende la Cuenta-y-razón misma del Mundo". Cf. fragms 1, 41, 50, 72, 93, 102. Sólo la auténtica sabiduría tiene ese escrúpulo

de "servirse del nombre de Dios"; que los otros, por muy santos que se crean o se las den, jamás tienen escrúpulos de tomar el santo nombre de Dios para lo que les convenga: igual para defender riquezas, como para imponer su dominio en el mundo; para ganar unas elecciones, que para justificar un golpe de estado...

18. Heráclito emplea aquí la palabra γνώμη, que he traducido por Mente; pero si juntamos este fragmento con el 78, tal vez cabría dar a esta palabra la interpretación de "conocimiento ingénito" (γίγνεσθαι, γιγνώσκειν, γνώμη, γν), porque en el fragm. 78 se dice que lo divino tiene conocimientos ingénitos y no los tiene la índole o natural humano; pues es claro que el hombre tiene conocimientos, sólo que, para Heráclito, y los helenos inclusive Aristóteles, no son ingénitos o innatos, no le nacen al hombre de natural. A la inversa, en Dios los conocimientos son ingénitos o innatos, le nacen de su sustancia misma, pues es Cuenta-y-razón. Ser sabio un hombre consiste, según Heráclito, en saber con saber de ciencia firme (ἐπίστασθαι, στ) ese pensamiento ingénito, el Verbum vital que gobierna por dentro (διὰ πάντων) todas las cosas. Unión, por medio de la ciencia, con la Razón cósmica.

19. He traducido por "tan hondo caló en ella Cuenta-y-Razón" la célebre frase: οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. Y me fundo en lo siguiente: Cuenta-y-razón o Logos no es "de" ninguna cosa, cual esencia o posesión sustancial —así en los fragms. 1, 2, 41, 50, 72, 113, 114—; por otra parte, según el fragm. 115, la Cuenta-y-razón que hay en el alma está en crecimiento continuo; así que no hay manera de encontrar los límites o linderos máximos del Logos en el alma.

20. El juego de acentos de las dos palabras griegas que aquí emplea Heráclito: βίος (vida) y βιός (arco, madera violentada, βιᾷ) es irreproducible en castellano.

21. "Multitenso coajuste" traduce el παλίντονος ἁρμονίη, donde se ve que ἁρμονίη ha de tener el sentido general de coajuste o coadaptación, pues el arco no produce harmonía en el sentido musical de la palabra. Se produce una concordancia con el Logos (ὁμό-λογος) cuando una distensión o conjunto de ellas da como resultante un "multitenso coajuste", y no en otros casos.

De manera que, parafraseando, podríase traducir:

"No caen en cuenta que las cosas distendidas concuerdan con el Logos, o hacen aparecer en sí mismas a Cuenta-y-razón precisamente cuando tales distensiones llegan al tipo de 'multitenso coajuste', cual el de la lira, cual el del arco."

22. Nótese que Combate (πόλεμος) hace solamente que de las cosas unas "se presenten" o aparezcan (ἔδειξε); y no dice Heráclito que "las haga" o constituya tales o cuales. Sobre la función fenomenológica pura y no casual, de la contrariedad, guerra, combate, discordia, recuérdese lo dicho en la nota 7 *c)*.

23. Es la trayectoria de la curva llamada espiral, que puede componerse de dos movimientos: uno rectilíneo (hacia arriba) y otro circular, y con todo la resultante es una sola trayectoria o curva.

24. Según el fragm. 26, entre los estados vigilia-sueño-muerte hay un contacto o continuidad —parecida a la que une los estados sólido, líquido, gaseoso del agua—; de parecida manera, y por parecidos motivos, entre mortales e inmortales hay continuidad, ya que Combate (πόλεμος) no hace sino "presentar" o "hacer aparecer" el Fuego básico del mundo, como dios, como mortal,

como inmortal... Y según esta continuidad, es claro que la muerte de un inmortal es la vida de un mortal o, dicho al revés: los mortales se hacen o aparecen a sí y a los demás como inmortales cuando viven la muerte de los inmortales, *corruptio unius est generatio alterius.* Y al revés: la vida de un mortal es muerte para un tipo de sér superior cual es el inmortal, de modo que si un inmortal llega a vivir el tipo inferior de vida mortal se muere a su tipo superior de vida inmortal; el inmortal se muere por vivir de la vida de un mortal, o "se muere de" la vida de un mortal, como decimos que fulano se "murió de" tifus, de viejo...

Para mayor claridad he cambiado el orden de las frases en el fragmento.

25. El fragmento dice: ἔνθα δ' ἐόντι ἐπανίστασθαι, y he suplido, como es costumbre en griego, el ἐστί; y entonces la frase dice: "es propio de", "es de las cosas de aquí resucitarse"... Y esta resurrección

1) es ley natural, en virtud del proceso cíclico de las transformaciones del Fuego.
2) es ley que se realiza sin "causa externa eficiente", pues las cosas nada más son "apariciones o apariencias" de Fuego y del Logos; por eso se expresa en voz media, que no es ni activa (acción) ni pasiva (pasión o afección resultante de una acción). Y así, he traducido por "resucitar-se". Y traduzco "de las que aún están vivas" y "de las que aún se están muertas", ya que tal autoresurrección se refiere a un tipo de vida superior a aquel de que se parte, y respecto de él hay tipos de vida inferior que han de morir para resucitar a otro tipo superior

(cf. fragm. 62 y su nota), y cosas muertas aún respecto mismo de un tipo de vida que habrá de morir para resucitarse a otro tipo superior de vida.

26. Por rayo debe entenderse, según el testimonio de Hipólito —*Refut. omn. haeres.*, ed. Wendland, IX, 10— el Fuego siempreviva (πῦρ αἰώνιον).

27. El Rayo es defecto (χρημοσύνη) y exceso o colmo (κόρος), porque, al cambiarse por las cosas, al formar el mundo de cosas especiales que no "parecen" a primera vista Fuego, el Fuego desaparece y falta en el mundo; empero cuando el Fuego reduce a fuego todas las cosas (cf. fragm. 90) o se cambian todas por fuego, el Fuego llega a su colmo o exceso. Así Hipol., *ob. cit.*

28. Fragmento a poner en conexión con el de continuidad entre los estados vigilia-sueño-muerte-vida superior. (Cf. fragms. 26, 62.)

29. Según Numenio (fragm. 35, edic. Thedinga), hacerse húmedas o aguadas les es "gozo" (τέρψις) a las almas sólo cuando nacen, "cuando caen en el mundo de lo sensible".

30. Recuérdese que para los helenos el tipo "demoníaco" es un tipo de ser y de vivir superior al mortal y al de sabio mismo e inferior al divino; sin el matiz peyorativo que tiene entre nosotros la palabra "demonio".

31. Por "despiertos" habrá que entender no precisa ni propiamente los despiertos del sueño común —que éstos, según el fragm. 1, "ni siquiera se dan cuenta de lo que hacen"—, sino de los despiertos en segunda potencia, que son los sabios y los filósofos, de los que ha hablado ya en muchos fragmentos: 1, 2, 41, 45, 50.

32. Van hacia ser, πρόσ-εισιν; se alejan de ser, ἄπ-εισιν.

33. El fragmento admite múltiples interpretaciones, por ejemplo:

a) A tenor del fragmento 6, si todas las cosas se volvieran humo las narices las discernirían; ahora bien, las almas en el Hades —o región invisible, ἀ-ειδές, para los ojos de la carne— son o humo o fuego invisible —¿más potente que visible?—, de modo que ellas huelen a "invisible", huelen a fuego inaparente (ἀφανής), como aquí las almas huelen a agua o a luz (fragms. 77, 118), o "saben a cuerpo". Las almas solas resultan in-visibles a los ojos materiales, así como el Hades es la región invisible a los ojos corporales; de ahí que las almas huelan a Hades, a invisible.

b) Si el alma sabia y buena en superlativo está hecha, según el fragmento 118, de "luz seca" —frente a la luz húmeda o sumergida en vapores de nuestra atmósfera—, se puede suponer que, al hallarse fuera del cuerpo, tal luz seca se hará más sutil, invisible; y así, el alma en el Hades olerá a Hades, a invisible, a luz pura.

c) Y si, por fin, a tenor del fragmento 67, el Fuego de que todo se hace y a que todo vuelve, cambia de forma en forma y del perfume de cada cosa convertida en humo recibe nombre nuevo, de parecida manera el alma en el Hades estará convertida en humo o aroma especial, o lo que era en esta vida se habrá trocado por virtud de Fuego en un aroma de sí misma, en sí bajo forma y estado de aroma especial; y olerá, para las demás almas, sobre todo, a un aroma invisible (Hades).

34. Este fragmento suele traducirse de otra manera: "si no hubiera

Sol, aun con todas las estrellas sería de noche". Pero la interpretación que propongo se basa en tres indicios:

a) en la preposición ἕνεκα, que significa precisamente "a fin de", por causa de;

b) en la partícula dubitativa ἄν, tal vez;

c) en la significación de εὐφρόνη, buena consejera, dada a la noche.

Y en efecto: aunque la luz del Sol, del sol material y del sol noético, sea para el heleno el ambiente propio para ver (ἰδεῖν), para las ideas (εἶδος, ἰδεῖν), para aprender y saber de vista (εἰδέναι), con todo la Noche puede ser "tal vez" aún "buena consejera", pues "para esto" (ἕνεκα) están las lucecitas de las estrellas.

35. He traducido por "busqué y rebusqué" la palabra ἐδιζησάμην, δι-ζητεῖν, que es buscar (ζητεῖν) repetidamente (δίς); y, siendo como es el logos del alma logos siempre creciente (fragm. 115), y habiendo calado tan hondo que no hay cómo llegar a sus límites, confines o definición (fragm. 45), puede uno preguntarse si esta búsqueda repetida y porfiada de sí mismo no resultará inútil empresa o cuando menos indefinida.

36. Fragmento conservado por Séneca *(Epist.*, 12-7), quien añade por comentario "hoc alius aliter excepit: dixit enim parem esse horis... alius ait parem esse unum diem omnibus similitudine".

37. La Sabiduría, lo Sabio (τὸ σοφόν) está separado de todas las cosas de este mundillo aparente, el de la armonía aparente (ἁρμονία φανηρῆς), pues están separados de él el Logos, el Dios, el Fuego mismo; y la sabiduría consiste, según muchos fragmentos, en acomodarse al Logos, en someterse a la Mente, en guiarse por la armonía inaparente.

38. En los fragms. 112 y 113 emplea Heráclito la palabra φρονεῖν, que he traducido por Pensar, aunque pudiera traducirse también por "buen sentido", por cordura o sensatez, teniendo presente que, si aun para Platón el Absoluto fundía en uno Idea y Bien, 'Ιδέα 'Αγαθοῦ, y por tanto no cabía un conocimiento puramente especulativo, sino que todo conocimiento era φρὸνησις y νὸησις de vez, *a fortiori* no se halla aún en Heráclito una diferenciación entre entendimiento puro, puro pensar, y un pensar estimativo, una cordura mental. Y se confirma esta fusión, pues a tal Pensar cuerdo llama "virtud máxima" y con ella es posible formar una colectividad, cosa que no puede realizarse con un pensar especulativo.

Por parecido motivo, en el fragm. 114 emplea Heráclito la palabra νόος, que de nuevo debe interpretarse por entendimiento especulativo-práctico de vez; y es más común y más uniente (ξυνόν) que la Ley respecto de los ciudadanos de una Ciudad.

Sobre la comunidad real del Logos y del entendimiento que por Logos se rige, ya hemos hablado en otras notas, y es rasgo común a toda la filosofía helénica, de Heráclito a Aristóteles.

39. "Está en la mano", μέτεστιν; no "es de" él; no pertenece a su esencia, sino que piensa y es sensato en virtud de echar la mano al Logos común; y, apenas abre la mano, deja de pensar, se le escapa el Logos y la sensatez.

40. He traducido ἦθος por moral o buena índole; porque, según lo dicho en la nota 30, la demoníaca es una manera de ser a que puede llegar el hombre por elevación de su estado mortal y superación del estado de sabio; y es precisamente la moral o

la índole buena la que impele al hombre a superar su ser hacia el deber ser absoluto.

41. Este fragmento debe entenderse del orden visible, del mundo integrado por cosas no cambiadas aún en oro de Fuego, con armonías aparentes, en las que no domina todavía Cuenta-y-razón; y por tanto lo que falta de dominio de Cuenta resulta incalculable, y lo que falta aún de imperio de Razón está en fase de irracionalidad; es, por tanto, "desperdicios echados a voleo", σάρμα εἰκῆ κεχυμένον.

FRAGMENTOS FILOSÓFICOS
de
ALCMEÓN

Sobre la Naturaleza

Alcmeón de Crotona, hijo de Piritoo, habló a Brontino, a León y a Bacyllo de la siguiente manera:

1. Acerca de las cosas invisibles como acerca de las mortales poseen ciertamente los dioses plenaria evidencia; que los hombres no tenemos en este punto sino indicios.[1]

1. a. El hombre se distingue de las demás cosas porque él solo entre ellas piensa; que las demás sienten, mas no piensan.[2]

2. Los hombres perecen porque son incapaces de unir el principio con su fin.[3]

3.

4. Es más fácil guardarse de un enemigo que de un amigo.

NOTAS

1. La segunda parte de esta sentencia admitiría tal vez la interpretación: "ahora que los dioses nos dan de ello indicios", τεκμαίρεσθαι, quedándose ellos con la evidencia plenaria (σαφήνεια), o porque no nos quieren dar más, o porque la naturaleza humana no puede llegar a entender más que "indicios".
2. Para "pensar" se emplea aquí el verbo ξυνίημι, que es pensar en cuanto que al pensar nos hacemos compañía (συν) a nosotros mismos, caminamos (ἵημι) con nosotros, somos conscientes. No se entienda, pues, esta palabra en este texto como pensar noético, eidético, definidor. . ., sino simplemente por "tener conciencia de" lo que hacemos, decimos, pensamos. . .
3. Al unir el principio con el fin resulta, a ojos del griego, esa figura cerrada que es la circunferencia, figura perfecta, propia de las cosas eternas (cf. Heráclito, fragm. 103). Juntar una cosa en sí misma su principio y su fin es tener dentro las causas fundamentales: eficiente y final; y ser, por tanto, indestructible.

FRAGMENTOS FILOSÓFICOS
de
ZENÓN

Fragmentos del libro de Zenón "Sobre la Naturaleza"

1. Si el Sér no tuviera magnitud, ni siquiera sería. Si, pues, por el contrario, hay Sér, por necesidad cada sér habrá de tener una cierta magnitud y grosor y en cada sér distar una de otra dos partes diversas; y esta misma razón valdrá para las dos partes, pues habrán de tener magnitud; a su vez a éstas precederán otras partes... Y, dicho esto de una vez, queda dicho por parecido motivo para todas, porque ninguna parte de un sér podrá ser la última y no tener ya una parte en relación alguna con otra.[1]

   De esta manera, si hay muchas cosas habrán de ser de vez pequeñas y grandes; pequeñas hasta no tener ya magnitud; grandes hasta no tener ya límites.[2]

2. Si a un sér se añadiese otro sin magnitud, sin grosor y sin masa, en nada se haría mayor el primero. Que, si una magnitud es nula y se la añade a otra, es como no añadirle magnitud alguna, así que lo añadido será igualmente nada.

   Empero si de otro restamos tal sér sin magnitud, sin grosor y sin masa estotro en nada se hará menor; ni aunque se lo añadamos una vez más se hará mayor; es, por tanto, evidente que lo añadido es nada y que lo restado es igualmente nada.[3]

3. Si hay muchas cosas, es necesario que sean tantas en número cuantas haya de hecho, ni más ni menos. Mas si son ni más ni menos tantas en número cuantas hay de hecho serán en número finito.

Si hay muchas cosas, los seres serán en número infinito, pues entre los seres siempre habrá otros intermediarios y de nuevo entre éstos otros. Y así los seres serán en número infinito.[4]

4. Lo movido no se mueve ni en el lugar en que está ni en el que no está.

NOTAS

1. Parece que, al hablar del Sér, τὸ ὄν, debe entender aquí Zenón por Sér el ser natural, ya que estas citas están tomadas de un libro suyo sobre la Naturaleza, y conservadas por Simplicio en los *Físicos*, 140-34.

   El término "magnitud", μὲγεθος, parece referirse primariamente a las dimensiones superficiales; y el de πάχος, grosor, a la tercera o profundidad.

   El proceso que aquí propone Zenón es una dicotomía indefinidamente proseguida, según la ley, 1/2, 1/4, 1/8, 1/16...; sucesión que tiene por límite cero. A las dos partes de 1 —es decir, a 1/2, 1/2— llama Zenón pre-cedentes; a las dos partes de 1/2 —es decir, a 1/4, 1/4—, llama parecidamente partes precedentes respecto de 1/2, etc.

   La frase αὐτὸς λόγος sirve para indicar que se continúa el proceso según una misma ley o "Cuenta-y-razón": a saber, dividir lo anterior por la mitad, de lo que resultarán dos partes, y así indefinidamente.

   La relación entre las partes así obtenidas es la razón o logos 1:2, que es una relación (πϱός).
2. Si hay muchas cosas, por este procedimiento de división dicotómica indefinidamente proseguida según una misma ley, llegaremos a partes tan pequeñas que no tendrán ya magnitud; pero a su vez serán en número infinito, no tendrán límite en

cuanto al número. Pero si hay una sola cosa extensa o natural, por la división resultarán inmediatamente dos, de estas dos, otras dos...; es decir: muchas, y volverá el mismo argumento.

Para la discusión matemática de este punto véanse los largos comentarios que he hecho en mi obra *Textos clásicos para la historia de la ciencia entre los griegos* (vol. II, "Desde los orígenes hasta Platón", cap. IV, § 11, dedicado a Zenón, donde se comentan y traducen los textos aristotélicos referentes a Zenón).

3. Si vale $a + b = a$, $a - b = a$, $a + b - b = a$, deduce correctamente Zenón que $b = 0$. Téngase presente que la matemática griega no reconoció carácter de número al cero (0), y por esto he empleado los términos nada y nulo (οὐδέν).

4. El texto comprende dos partes que, tal vez, formen una disyunción. Si hay muchos seres (extensos), una de dos: 1) su número actual es tal que no puede ya ni aumentarse ni disminuirse, sino que "tienen que ser" ni más ni menos de los que son; 2) o su número puede cambiar, su número es in-definido (ἄ-πειρος) o no definido numéricamente.

El primer caso sólo es válido bajo la suposición de que "si los seres son tantos en número" tal número es necesario; o sea si se demuestra que la multitud actual de tales seres tiene que tener "necesariamente" un solo número que sea "su número" esencial, así como una circunferencia no puede tener sino un solo centro, una elipse dos focos, un triángulo tres vértices...

Empero si la multitud de cosas puede tener diversos números, se demuestra por el proceso dicotómico que podrá tener

un número infinito y por tanto que los seres serán en número infinito.

Ahora bien: como consta históricamente que la tesis de Zenón contra la pluralidad no es más que la tesis de Parménides sobre la unidad del Sér (cf. diálogo *Parménides,* de Platón, 128), confirmada por vía indirecta, hay que concluir con Zenón, según lo conserva Simplicio *(Physic.,* 139-5), que "ninguna cosa tiene magnitud, porque cada cosa es una e idéntica consigo misma", οὐδὲν ἔχει μὲγεθος ἐκ τοῦ ἕκαστον τῶν πολλῶν ἑαυτῷ ταὐτὸν εἶναι καὶ ἕν.

FRAGMENTOS FILOSÓFICOS
de
MELISO

1. Siempre fué lo que una vez fué. Porque si hubiera venido a ser, necesario fuera que, antes de ser, no fuera. Y si fué nada, en modo alguno pudo salir algo de la nada.
2. Si, según esto, no vino a ser, es ya y desde siempre era y para siempre será, no tiene principio ni tendrá final, sino que será infinito. Que si en algún tiempo vino a ser tuvo principio —pues tuvo principio en el momento de su venida a ser—, y tendrá igualmente final —pues tuvo que tener alguna otra vez final para poder venir a ser—. Si, pues, ni comenzó ni terminó y es desde siempre y será para siempre, no tiene ni principio ni final. Que no es posible que algo sea desde siempre y para siempre, si no es todo el sér.
3. Pero así como es desde siempre y para siempre, de parecida manera es necesario que sea infinito en grandeza.[1]
4. Nada de lo que tenga principio y final es eterno e infinito.
5. Si hubiese más de uno, uno limitaría a otro.
6. De darse el infinito, se daría solo; porque, si hubiese dos seres, no podrían los dos ser infinitos, puesto que se harían mutuamente de límites el uno para el otro.
7. (1) Así que es eterno e infinito, uno y enteramente homogéneo.[2]

(2) Y no puede perecer ni acrecerse ni transformarse totalmente ni dolerse ni apenarse, que si alguna de estas cosas padeciera no sería ya Uno. Porque, si se cambiara en algo diverso, el sér no podría permanecer homogéneo, ya que o bien habría de perecer el sér que antes era o venir a ser lo que antes no era Y así, aunque en diez mil años sólo en un cabello se cambiara el sér en algo diverso, pereciera todo el sér para todo el tiempo.[3]

(3) Tampoco es posible que se transforme en bloque; porque la anterior conformación total, por el mero hecho de haber sido no puede ya perecer, ni una conformación total no existente puede venir a ser. Y puesto que tampoco le puede sobrevenir nada ni perder nada ni cambiarse en nada diverso, ¿cómo, después de una transformación total podrá contarse aún entre los seres?, que si tan sólo algo se cambiara en algo diverso se transformara también del todo el Todo.

(4) Ni se duele, porque el Todo no puede estar doliente; pues no puede haber cosa que esté eternamente doliente, ni lo doliente posee la misma fuerza que lo sano, de manera que no sería homogéneo si algo le doliese; ni sería tampoco homogéneo si se doliera porque se le quita algo o porque algo le viene.

(5) Ni estando el Todo sano puede dolerle algo, porque habría de perecer lo sano y el ser mismo de lo sano; y, por el contrario, el ser no vendría a ser.[4]

(6) Y para el apenarse vale la misma razón que para el dolerse.

(7) No hay además vacío alguno. Porque el vacío no es cosa alguna, y no hay manera como llegue a ser lo que no es cosa alguna.

Ni se mueve el Sér, pues no tiene ya lugar a dónde ir, puesto que hay lleno; que, si se diera un vacío, a tal lugar vacío pudiera trasladarse; mas, no habiendo tal vacío, no tiene a dónde ir.

(8) No puede ser, además, ni denso ni enrarecido, porque no es posible que lo enrarecido esté de igual manera lleno que lo denso, puesto que lo enrarecido resulta de vacíos en lo denso.

(9) Hay que hacer esta distinción entre lo lleno y lo no lleno: si una cosa hace lugar a otra o la recibe, no está llena; mas si ni hace lugar ni la recibe en sí, estará llena.

(10) Así que, por necesidad, donde no hay vacío hay lleno; y si hay lleno, no hay movimiento.

8. (1) De que no hay sino Uno gran testimonio da la razón dicha, a la que pudieran añadirse los puntos siguientes:

(2) Si hubiera muchas cosas, cada una tendría que poseer las mismas propiedades que digo posee el Uno; porque si hay tierra, agua, aire, fuego, hierro, vivientes y muertos, negro y blanco y demás cosas que los hombres decimos darse de verdad, si las hay, pues, y si nosotros vemos y oímos correctamente, menester es que cada una de estas cosas posea las mismas pro-

piedades que nos pareció debe poseer el Sér primario: la de no convertirse ni cambiarse en diverso, sino ser siempre cada una lo que de presente es. Ahora bien: afirmamos que oímos, vemos y pensamos correctamente.

(3) Con todo nos parece que lo caliente se vuelve frío y lo frío caliente, que lo duro se vuelve suave y lo suave duro, que lo viviente se muere y que de lo no viviente se engendran vivientes, que todas estas cosas cambian de ser; que no son en manera alguna homogéneos lo que una cosa era y lo que es, porque el hierro, a pesar de su dureza, por el roce con el dedo la pierde y, al parecer, lo mismo les pasa al oro, a las piedras y a las otras cosas duras; además, del agua se engendran tierra y piedras. De manera que en realidad ni vemos ni conocemos las cosas.

(4) Así que todo esto no concuerda entre sí, porque a pesar de decir que se dan muchas cosas peculiares,[5] con ideas propias y propia firmeza, con todo se nos aparecen cual cambiándose en diversas y cada cosa que vemos da media vuelta y se convierte en otra.

(5) Queda, pues, de manifiesto que no vemos correctamente y que parecidamente no es correcta nuestra opinión de que se dé aquella multitud de cosas, pues no se convertirían en otras, si fueran verdaderas y fuera cada una lo que en realidad parecía ser, porque nada hay más poderoso que la realidad de verdad.[6]

(6) Mas si una cosa se convirtiese en otra perecería lo

que es y vendría a ser lo que no es. Así, pues, si hay muchas cosas tendrán que ser tales cual lo Uno.

9. Si, pues, se da el Sér tiene que ser uno; y siendo uno no puede tener cuerpo, que si tuviera grosor tendría partes y ya no sería uno.
10. Si el Sér se divide, se mueve; y un sér movido ya no es sér.

NOTAS

1. He traducido aquí el término μέγεθος por "grandeza", porque, según se verá por los fragmentos siguientes, el Ser es, según Meliso, uno, indivisible, indelimitable, inmoble, único, incorpóreo, de manera que Simplicio, quien nos ha conservado estos trozos, termina diciendo: "magnitud (μέγεθος) no es lo dimensional" (οὐ διαστατόν), lo extenso o extendido, de modo que dé cuerpo, sino que μέγεθος significa τὸ δίαρμα αὐτό τῆς ὑποστάσεως (Simpl., *Physic.*, 109-304); es decir: "magnitud es la elevación misma de la sustancia básica", magnitud del ser es "grandeza del ser en su mismo ser", grandeza implicada en su unicidad —pues unicidad es unidad con grandeza y excelencia—, grandeza en unicidad por ser indivisible; grandeza de duración, pues eternidad es grandeza y excelencia de duración...

   Podría, por tanto, traducirse μέγεθος por magnificencia, término que no alude ya a magnitud.
2. Compárense estos atributos del ser según Meliso con los que al ser atribuye Parménides. Vease el vol. 1 de *Presocráticos*, "Poema de Parménides" y sus notas. Por este motivo los aparea Aristóteles *(Phys.*, A 3, 186 a) y los trata de "discutidores" (ἐριστικῶς συλλογίζονται), y añade que los presupuestos de que parten o que toman por puntos de partida son falsos y su modo de argumentar "contra razón" (ἀσυλλόγιστοι), como "el" sis-

tema total de razones. Pero, sobre todo, el razonamiento de Meliso es insoportable (φορτικός).

3. Distingo en la traducción:
   1) "transformarse totalmente", del todo en todo, de mundo en mundo, transformarse en bloque, μετακοσμεῖσθαι (κόσμος, μετὰ);
   2) cambiarse en algo diverso, ἑτεροιοῦσθαι (ἕτερον);
   3) convertirse en, invertirse, μεταπίπτειν.
4. Suposición que se refuta a base de la homogeneidad del ser.
5. Adoptamos en la traducción la corrección de Gomperz, que en vez de ἀίδια pone ἴδια, pues es claro que si una cosa es eterna no puede ya cambiar. Ahora que si la frase "decimos que se dan cosas eternas" equivale a: "a pesar de que las llamamos eternas, con todo"..., entonces cabría conservar el término ἀίδια. El término idea (ἰδέα) que aquí emplea Meliso no tiene aún la fuerza platónica de *eidos*, sino la de configuración o figuración visible, más o menos decible en logos, explicable en cuentas y razones.
6. Nótese la descalificación de las apariencias, del conocer sensible, de la opinión, por calificar de absoluto al conocimiento intelectivo. Lo verdadero y las cosas verdaderas o que estén en su realidad de verdad no pueden ya ni convertirse en otras; (μεταπίπτειν) no digamos cambiarse en diversas (ἑτεροιοῦσθαι) o transformarse totalmente (μετακοσμεῖσθαι). En el caso de una cosa verdadera o en estado de "verdad" coinciden apariencias (δόξα) y realidad, siendo la apariencia aparición de la realidad misma. Y añade Meliso una frase insuperable: τοῦ ἐόντος ἀληθινοῦ κρείσσων οὐδέν, nada hay más potente que la realidad de verdad o que un ser verdadero, que esté en verdad.

FRAGMENTOS FILOSÓFICOS

de

FILOLAO

Sobre la Naturaleza

1. La Naturaleza se constituye en este Mundo por coajuste de ilimitado y limitado; y así están constituídos el Mundo entero y todas las cosas que en el Mundo se hallan.[1]
2. Es necesario que todos los seres sean o limitados o ilimitados o bien limitados e ilimitados de vez; mas no pueden ser o sólo ilimitados o sólo limitados. Y, puesto que evidentemente no pueden hacerse seres con cosas todas ellas limitadas o todas ellas ilimitadas, es claro que el Mundo y lo que en él hay se halla constituído por coajuste de cosas limitadas e ilimitadas.

   Mas esto mismo resulta también claramente de los hechos; porque algunas cosas, las hechas de cosas limitadas, aparecen como limitadas; algunas otras, las hechas de cosas limitadas unas e ilimitadas otras, resultan de vez limitadas e ilimitadas, y las hechas de cosas ilimitadas aparecen efectivamente como ilimitadas.
3. Si todas las cosas fuesen ilimitadas, no habría ni objeto con que comenzar a entender.[2]
4. Ahora que, en realidad, todo lo cognoscible tiene número, que sin número no habría modo ni de entender ni de conocer cosa alguna.
5. El número tiene dos especies eidéticas propias: impar y par, y una tercera mezcla de entrambas: la par-impar.

Y en ambas especies eidéticas hay muchas formas que por sí mismo indica cada número.[3]

6. Respecto de Naturaleza y Armonía se han las cosas de la siguiente manera: la persistencia de las cosas es eterna, y la naturaleza misma permite un conocimiento divino y no humano, sino superior a él; mas no podría "haber" cosa alguna ni resultar para nosotros "cognoscible" si no se diese tal persistencia en las cosas limitadas o ilimitadas de las que se compone el Mundo.[4]

Y puesto que los principios (el 1 y el 2) que en él hacen de fundamento no son semejantes ni de la misma estirpe, imposible fuera componer con ellos un Mundo si no hubiese sobrevenido de una manera u otra Armonía.

Las cosas semejantes ya o las de igual estirpe para nada necesitaban de armonía; pero las desemejantes, las diversas en estirpe, y las de diversos órdenes menester era que quedasen encerradas precisamente por aquella Armonía que hubiera de dominar en el Mundo por venir.

La extensión (la de una octava, 1:2) de Armonía comprende la cuarta (3:4) y la quinta (2:3); la quinta es mayor en un tono entero (8:9) que la cuarta, porque desde la cuerda ínfima (E, mi) hasta la cuerda media (A, la) va una cuarta, desde la cuerda media a la cuerda nueva (E, mi) una quinta, desde la nueva a la tercera (H, si) una cuarta, desde la cuerda tercera (H, si) hasta la ínfima una quinta. Entre la tercera (H, si) y la

media (A, la) hay un tono entero. La cuarta tiene como razón 3:4; la quinta, 2:3; la octava, 1:2.

Así que Armonía se constituye de cinco tonos enteros y dos semitonos; la quinta, de tres tonos enteros y un semitono; la cuarta, de dos tonos y un semitono.[5]

7. La primera cosa armonizada: lo Uno, se halla en el centro de la Esfera y se llama Hogar.
8. La unidad es el principio de todas las cosas.
9.
10. Es Armonía unificación de lo mezclado y concordancia de discordantes.[6]
11. Hay que juzgar de las obras y de la esencia del número por el poder que en el número diez se encuentra; porque el diez es grande, bien terminado, agente universal, principio de vida para lo divino, lo celestial y lo humano. . .[7]

Sin el diez no hay cosa que esté definida, clara y distinta. Que, por su naturaleza, es el número fuente de conocimiento; y para el totalmente desorientado y para el ignorante en todo, guía y maestro. Que nada estuviera patente en cosa alguna ni respecto de sí ni en relación a otras si no se diese el número y en el número esencia. Y porque ahora el número está armonizado con el alma, hace que todas las cosas resulten cognoscibles al sentido, y hace además el número que los cuerpos resulten medibles por medio del Gnomo y divide unas de otras las razones de las cosas: las de las ilimitadas por una parte y las limitadas por otra.

Y pudieras descubrir la naturaleza del número y su fuerza poderosa no sólo en las cosas demoníacas y di-

vinas, sino en las obras humanas y por todas partes en las razones, en la música y en todas las operaciones técnicas.

No cabe falsedad alguna en la naturaleza del número ni en la de la armonía, que la falsedad no les es propia. Falsedad y envidia son propias de la naturaleza de lo ilimitado, de lo insensato y de lo irracional.

Lo falso no toca ni con un soplo al número; que por naturaleza están en guerra y enemistad número y falsedad; la verdad, por el contrario, es para la raza del número como de casa e innata.

12. Cinco son los cuerpos de la Esfera: los que se encuentran dentro de la Esfera son Fuego, Agua, Tierra, Aire; y el quinto es el remolque de la Esfera.[8]

13. Cuatro son los principios del animal racional: cerebro, corazón, ombligo y vergüenzas. El cerebro es principio de la inteligencia; el corazón, del alma y de la sensación; el ombligo, del enraizamiento y crecimiento del embrión; las vergüenzas, el principio de todos ellos, que todos ellos dan flores y renuevos.

14. Según testimonio de los teólogos antiguos y de los adivinos, por castigo ha sido ayuntada el alma con el cuerpo y enterrada en él como en sepulcro.

15. Como en cárcel tiene encerradas Dios todas las cosas. Los hombres son un tesoro de los dioses.

16. Hay razones que nos pueden.

17. El Mundo está unitariamente ordenado. Mas comenzó a hacerse desde el medio y, según la misma cuenta y razón, hacia arriba y hacia abajo, porque las partes sobre el medio están dispuestas simétricamente respecto de las partes bajo el medio... que una misma es la relación de todas respecto del medio.

18.

19. Muchas y admirables cosas sobre los dioses nos enseñó Platón por medio de ideas matemáticas; y la filosofía de los pitagóricos, echando mano de las matemáticas como de velos, convierte en misterios para iniciados los conocimientos divinos. Tal hacen el Cántico sagrado y Filolao en sus "Bacantes".[9]

NOTAS

1. Traduzco aquí el término ἄπειρον por ilimitado, cuando en Zenón lo he traducido por infinito; lo cual obedece al siguiente criterio: cuando el concepto que, a tenor de los fragmentos conservados, tiene un autor de lo ἄπειρον o no limitado, posee tan sólo un carácter *privativo*, de simplemente no-limitado, no-finito, traduzco tal palabra por ilimitado o indefinido; mas, por ejemplo, Zenón emplea para hablar y mostrar la no-finitud o no-limitación de un proceso un procedimiento *positivo*, casi hace un *paso al límite* en el sentido moderno de esta operación matemática; por eso traduzco ἄπειρον por infinito. Los fragmentos de Filolao dan la impresión, a pesar de las matemáticas incluídas en algunos de ellos, de que no tuvo ni la más remota presunción de la operación *paso al límite;* por eso traduzco aquí ἄπειρον por ilimitado.
2. Nótese el matiz puramente privativo del concepto de ilimitado en Filolao; cuando, por el contrario, todo lo infinito, definido por un *paso al límite,* es perfectamente cognoscible y objeto de largas y sutiles consideraciones matemáticas desde Newton y Leibniz, y de consideraciones y aplicaciones implícitas desde los grandes matemáticos griegos.
3. Números pares son, según esta clasificación, 2, 4, 8...; impares, 3, 5, 7, 9..., y el número par-impar parece ser el resultado de la multiplicación de un impar por un par o al revés, vgr.,

6 = 2.3, 10 = 2.5, etc. Y esta acepción parece consonar con el uso de Euclides, *Elem.*, VII, Def. 9.

La última afirmación de que cada número dentro de las tres especies posee su forma (μορφή) propia dará lugar a la afirmación posterior, patrimonio de los filósofos, de que cada número es una especie y que se especifica por su última unidad. Los matemáticos no se servirán de tal distinción y caracteres eidéticos por ineficaces para la estructura de las matemáticas en cuanto ciencia formal y deductiva.

4. A la palabra "persistencia" corresponde el ἐστώ y no la de οὐσία en Filolao; la persistencia y la numerabilidad son, respectivamente, condiciones para que las cosas "sean" (εἶναι) y para que sean "cognoscibles" (γιγνώσκεσθαι); y esto tanto para los dioses como para nosotros; ahora que la naturaleza permite o hace posible dos clases de conocimiento: uno superior (πλέον) o plenario respecto de otro; el divino, frente al humano.

Mas los fundamentos que hacen posibles tales conocimientos son los mismos.

5. Las indicaciones numéricas que se hallan en los paréntesis, al igual que los nombres de las notas e instrumentos musicales, han sido traducidos, para mayor claridad, al lenguaje musical moderno. Al intervalo de cuarta (3:4) llamó Filolao συλλαβά, sílaba musical; al de quinta (2:3), δι' ὀξείαν, sonido agudo; las denominaciones de estos tonos se tomaban de las cuerdas de la lira: cuerda (χορδή), ὑπάτη (ínfima), μέσσα (media), νεάτη (nueva), τρίτη (tercera).

6. La definición es de Nicómaco (*Arithmetica*, II, 19): ἔστιν ἁρμονίη πολυμιγέων ἕνωσις καί δίχα φρονεώντων συμφρόνησις. Lo cual podría traducirse libremente diciendo que

"armonía es transformación del tipo de unidad de una 'mezcla' en el tipo de unidad de un 'compuesto'". Los términos συμφρόνησις, φρονεῖν tal vez sean φωνεῖν, συμφώνησις (συμφωνία), y significarían que la armonía es di-sonancia reducida a con-sonancia, en vez del sentido más general de "concordancia de discordantes".

7. Hay aquí una laguna en el fragmento.

El panegírico que sigue es de los más maravillosos que registra la historia de las matemáticas.

He traducido οὐσία por "esencia" y no por sustancia (*substans)*, porque el número en cuanto tal no es del tipo de ser físico en que se da un substrato (*sub)* firme y estable (*stratum, stantia)* frente a los cambios. La inmutabilidad del número presupone que es todo y sólo esencia, sin sujeto o substrato para hacer posibles los cambios sin que lleguen a creación o aniquilación.

Nótese el término "ahora" (νῦν); como si dijera que la conmensuración entre alma y número por una parte y por otra entre cuerpo y Gnomo es cosa meramente de hecho y no exigida por la esencia de número ni por la sustancia de los cuerpos o del alma. En cuanto al término Gnomo: significó primitivamente una varita perpendicular que proyectaba la sombra producida por el Sol sobre un plano o sobre una superficie esférica y que servía, por tanto, para "dar a conocer" (γνώμων, el que hace conocer) la posición del Sol y el curso del tiempo; más tarde se la usó para trazar ángulos rectos (escuadra). Sobre estos puntos véase vol. I de la colección "Textos clásicos para la historia de la ciencia griega". El Gnomo pasaba, por

tanto, como un instrumento que descubre los números de las cosas.

8. El remolque de la Esfera, ὁ τᾶς σφαίρας ὁλκάς, a saber: el Éter. El Éter es el que arrastra o pone en movimiento circular a la Esfera, porque, según Aristóteles, al Éter corresponde como una propiedad el tipo de movimiento perfecto que es el circular (cf. *De Mundo)*; si además se admite la etimología aristotélica de αἰθῆρ, ἀεί, θεῖν: correr siempre, se verá que es el Éter el que pone siempre y de continuo a la Esfera en aquel tipo de movimiento que le es propio y supremo: el circular.
9. Este texto final está tomado de Proclo, *Comentarios a Euclides,* p. 22, ed. Friedlein.

FRAGMENTOS FILOSÓFICOS

de

ANAXÁGORAS

Del libro de Anaxágoras "Sobre la Naturaleza" [1]

1. Juntas y de vez se estaban todas las cosas, sin límite en cuanto a capacidad repletiva, sin límite igualmente en cuanto a pequeñez; que lo pequeño no tenía tampoco límite.[2]

Y, a pesar de hallarse juntas y de vez todas las cosas, bajo el dominio de la pequeñez ni una sola de ellas estaba de manifiesto, porque sobre todas dominaban Aire y Éter, y ambos son sin límites; porque en el Todo de todas las cosas Aire y Éter son las máximas: máximas en capacidad repletiva, máximas también en grandor,

2. porque Aire y Éter se separan de por sí de lo que de pluralidad haya en el Circundante, y el Circundante no tiene límites en cuanto a capacidad repletiva,[3]

3. porque en lo pequeño no hay un mínimo; hay siempre, por el contrario, un menor, ya que por división no hay manera de que el ser llegue a no ser; [4] mas también en lo grande hay siempre un mayor.

En cuanto a capacidad repletiva iguales son grande y pequeño; empero cada cosa es, respecto de sí misma, grande y pequeña.[5]

4. Si, pues, las cosas son así, menester será pensar que en toda mezcla de cosas haya cosas muchas y de todas clases y los gérmenes de todas, y en tales gérmenes se encierren las más variadas figuras eidéticas, colores y sensaciones

placenteras;[6] y en tales gérmenes[7] y con los demás están confundidos hombres y los demás vivientes, cuantos tienen alma; y para tales hombres, como entre nosotros, hay ciudades habitadas en común y campos cultivados; también para ellos, como entre nosotros, hoy sol y luna y los demás astros, y para ellos hace nacer la tierra muchas y variadas cosas de entre las cuales las útiles llévanselas a casa para su servicio.

Empero antes de que se separaran selectivamente "estas" cosas de "todas" —que todas estaban juntas y de vez—, ningún color, ni uno solo, estaba de manifiesto; que lo impedía la común mezcla de todas las cosas y de ellas con lo húmedo y lo seco, con lo caliente y lo frío, con lo esplendente y lo tenebroso, y con mucha tierra interpuesta y con gérmenes sin límites en cuanto a capacidad repletiva y sin semejanza entre ellos.

Sobre esta separación selectiva téngase por dicho que no sólo tuvo lugar entre nosotros, sino también en otras partes.

Y puesto que todo esto sea así, menester es pensar que en el Todo de todas las cosas estaban dentro todas.

5. Una vez, pues, separadas las cosas unas de otras,[8] preciso es reconocer que el Todo de todas no se hace ni menor en algo ni mayor —que no es factible algo mayor que el Todo de todas las cosas—; por el contrario, el Todo de todas es siempre igual.

6. Y puesto que las suertes o partes en que están divididos lo grande y lo pequeño son iguales en poder repletivo,

por esto mismo y de esta manera también en el Todo de todas las cosas están todas.[9]

Que no hay manera de que haya cosa aparte y señera; todas, por el contrario, poseen su parte y su suerte en todas.

Y puesto que no hay manera de que una parte "mínima" llegue a ser,[10] no la habrá parecidamente para que pueda una parte separarse del Todo de todas, ni para que se engendre de por sí, sino que, cual fué al principio, así lo es ahora: que todas las cosas juntas están y de vez. Y en todas y dentro de todas hay muchas en plural y tanto en las cosas mayores como en las pequeñas el número de las selectivamente comparadas es ya igual en poder repletivo.

7. Mas no hay modo de saber ni por "Cuenta-y-razón" ni por manipulaciones la capacidad repletiva de las cosas ya selectivamente separadas.[11]

8. No están disgregadas unas de otras las cosas, las de este Mundo "uno",[12] ni cortadas están unas de otras por cuña; que no lo están ni lo caliente de lo frío ni lo frío de lo caliente.

9. ... que por círculo se mueven y se separan selectivamente (ciertas partes) bajo el poder de Fuerza y Celeridad. Ahora que es Celeridad la que produce a Fuerza. Mas la Celeridad no se asemeja en celeridad a ninguna cosa, a ninguna de esas cosas que se dan ahora entre los hombres. Por el contrario, Celeridad es veloz cual múltiplo absoluto de todas.[13]

10. ¿Cómo de no-cabello podría engendrarse cabello y engendrarse carne de no-carne?

11. En todo hay de todo, hay una suerte o parte de todo, menos de Inteligencia; mas se dan cosas en que hay hasta Inteligencia.

12. Fuera de éstas, en las demás hay de todo.[14]

Inteligencia, por el contrario, es cosa sin límites y señora de sí y con ninguna de las demás cosas se mezcla, que Ella sola se está consigo misma. Que si no estuviera así consigo misma, sino mezclada con otra cosa cualquiera, por haberse mezclado con una tuviera parte en todas las demás, porque en todo hay una suerte o parte de todas, como queda dicho anteriormente. Y las cosas mezcladas entorpecerían a Inteligencia de modo que no podría ya dominar a ninguna de ellas, cual las dominara si se estuviera sola consigo misma. Porque es Inteligencia la más sutil de todas las cosas y la más pura, poseedora de universal conocimiento y máxima en poder.

Y sobre cuantas cosas poseen alma —cuáles más excelente, cuáles más humilde—, sobre todas ellas puede Inteligencia.

Y puede sobre el circular movimiento del Todo de todas las cosas, tanto que pudo sobre el comienzo mismo de tal movimiento circular.

Y comenzó tal circulación, primero por lo pequeño, se propagó circularmente a más y así se propagará más y más.

Y conoció Inteligencia todas las cosas: las que aún se están mezcladas y las separadas y las disgregadas.

Y las que estuvieron a punto de ser y las que fueron —sean las que fueren—, las que ahora no son, las que ahora son y cualesquiera de las que serán, todas fueron ordenadas por Inteligencia; y lo fué también el circular movimiento según el que circularmente se mueven los astros, el Sol y la Luna, el Aire y el Éter, que están ya en separación selectiva; ahora que fué el movimiento circular el que hizo que selectivamente se separaran.

Y se separan selectivamente lo denso de lo sutil, y de lo frío lo caliente y lo resplandeciente de lo tenebroso y de lo húmedo lo seco.

Mas hay en suerte muchas partes de muchas cosas.

Empero ni una sola cosa se separa selectivamente de todo en todo de otra ni se disgregan por diversas una de otra, a excepción de Inteligencia. Que toda inteligencia es semejante, tanto la mayor como la menor; de entre las demás cosas, por el contrario, ninguna es semejante a ninguna otra, mas las que de ellas están en mayoría, esas mismas son las que están de manifiesto y las que cada particular cosa es y era.

13. Y en el mismo punto en que Inteligencia comenzó de por sí a mover, se separó Ella selectivamemnte de lo movido: del Todo de todas las cosas; y cuanto movió Inteligencia, otro tanto y todo ello se disgregó; y el movimiento circular producía una mayor disgregación en lo ya movido, en lo ya disgregado.

14. La Inteligencia, la que está siendo siempre, está también ahora bien firme donde están todas las demás cosas:

en el gran Circundante, en las que se van a separar, y en las que ya se han separado.

15. A lo denso, húmedo, frío y tenebroso dió Ella por lugar de reunión éste, donde ahora están; a lo sutil, por el contrario, a lo caliente y a lo seco los impelió Éter adentro.

16. De tales cosas selectivamente separadas se hace por solidificación tierra; que de las nubes se separa selectivamente agua; del agua, tierra; de la tierra se solidifican por el frío piedras, y las piedras se elevan más que el agua.

17. Sobre eso de engendrarse y perecer no juzgan correctamente los griegos; que ninguna cosa se engendra ni perece, sino que de cosas que ya son "se mezcla" y "se disgrega". Y, según esto, al engendrarse llamarían correctamente "mezclarse" y al perecer "disgregarse".

18. 19. 20.

21. Por debilidad de los sentidos no podemos discernir lo verdadero.

21 a. Vista-de-ojos: la que oculta lo luminoso.[15]

21 b. 22.

NOTAS

1. "Anaxágoras de Clazomene, hijo de Hegesíbulo o de Eubulo; discípulo de Anaximenes. Nacido entre 500 y 497; murió en 428. Comenzó a filosofar en Atenas, en tiempos de Calías (456), o de Calíades (480), a la edad de veinte años." (Datos tomados de Diógenes Laercio, II, 6-15.)

   "De alta alcurnia, distinguido por sus riquezas, pero mucho más por su magnanimidad. Distribuyó los bienes paternos entre sus familiares. Y echándole éstos en cara tal reparto, cual si fuera descuido, les respondió: 'Pero ¿por qué, si es así, no los cuidáis vosotros?' Se dió a la contemplación teórica de las cosas naturales sin preocuparse de las cosas políticas." *(Ibid.)*

2. Antes de traer esta cita de Anaxágoras dice Simplicio *(Physic.*, 155, 23): "Según Anaxágoras, de una sola mezcla primitiva se separaron selectivamente partículas homogéneas', sin límite en cuanto a número; todas las cosas estaban de antemano en todas; y se caracterizaba cada una como particular por lo que en ella predominase".

   —Con la frase "partículas homogéneas" he traducido el ὁμοιομερῆ, concepto que Diógenes Laercio *(loc. cit.)* explica así: "a la manera como el oro se compone de las así llamadas 'pepitas', de parecido modo el Todo se compone de cuerpos pequeños cuyas partículas son semejantes".

   —El término ἁμᾶ (simul) equivale a "junto y de vez", es decir: juntas en un mismo espacio total, en el Circundante

—en el περι-έχον—, de que se hablará en el fragmento 2; y "de vez", simultáneas en el tiempo.

— "Cosas" traduce el χρήματα. No parece que Anaxágoras haya empleado con su propia significación el término ὄν, ὄντα: seres, ser. El término χρήματα equivale a cosas en el sentido de "cosas de que se hace algo" (cosa, causa), sujetas a diversificaciones y cambios no entitativos como separarse de, mezclarse con...

— "Sin límite en cuanto a capacidad relativa", ἄπειρα πλῆθος. La palabra πλῆθος no significa en griego multitud sin más, sino toda clase de aumento (por crecimiento continuo, por aumento numérico de cosas sueltas) sujeto a la condición de "llenar" (πλῆθος, πλήθειν, *plenus*) un límite de capacidad fija. Por esto dirá con pleno sentido Anaxágoras, fragm. 2, que "el Circundante no tiene límite en cuanto a capacidad repletiva" (ἄπειρον τὸ πλῆθος), y el Circundante o Espacio no se compone de elementos sueltos ni es aumentable numéricamente. Y al Circundante se asemejan por este tipo de expansión repletiva, no numérica, el Éter y el Aire (cf. fragm. 1).

— Para la frase "que lo pequeño no tenía tampoco límite", véase fragm. 3.

— "Bajo el dominio de la pequeñez", ὑπὸ σμικρότητος. Grandor y Pequeñez parecen emplearse por Anaxágoras cual personificaciones de tipo "relativo" frente a las realidades absolutas básicas de Aire, Éter y a la "sustancia básica", el Circundante, con su función de delimitarlas y contenerlas dentro del límite típicamente helénico —el circular, περι-έχον—. El Circundante "ha llenado ya Espacio" o es el mismo espacio

pleno, dentro del cual puede hablarse de que se expandan Aire y Éter y aumenten "repletivamente" las demás cosas, sin que puedan tales multitudes "rebasar" el colmo o bordes máximos fijados por el Circundante.

Y dice Anaxágoras que

a) por el dominio de Pequeñez, dominio de un relativo, nada estaba de manifiesto;

b) que tal dominio de Pequeñez se ejercía por el dominio directo y sustantivo de Aire y Éter, que poseen la propiedad de "ser reales" y no ser "directamente visibles", de poseer partes al parecer vulgar pequeñísimas, de ser divisibles indefinidamente, sin resistencia y de llenar todo; es decir, expander, enrarecer, dispersar las cosas sólidas, cual nubes de humo en aire.

c) "En el Todo de todas las cosas" —así traduciré el término ἐν τοῖς σύμπασι, ὁ συμπᾶς, que es todo con (συν) todas las cosas que quepan o haya en él—, Aire y Éter son las máximas en capacidad repletiva, en potencia de 'expansión' y en grandor (μέγεθος) o capacidad de llenar espacio: el Circundante"; máximas en dinámica (expansión) y en estática espacial (espacio ocupado).

3. "Separarse de por sí", ἀπο-κρίνονται; así en voz media, pues tal separación se produce sin causa externa y por tanto sin "pasión" o acción sobre Aire y Éter. Traduzco también el verbo ἀπο-κρίνεσθαι por "separarse selectivamente" (ἀπό).

— "Lo que de pluralidad haya en el Circundante" o en el Espacio en funciones de rodear y fijar el límite del Cosmos; tal pluralidad (πολλόν) parece referirse a la pluralidad real y

numérica de las demás cosas: tipos de piedras, plantas, animales...

—"El circundante no tiene límite en cuanto a capacidad repletiva", frase que se presta a una doble interpretación:

a) que el Circundante, el que rodea a todas las cosas, las rodea teniendo él mismo forma circular o esférica; y las demás cosas, por mucho que se expandan, no podrán llegar a llenarlo, es decir: "su capacidad de ser llenado" no tiene límites o no puede ser llenada por las demás cosas;

b) o que el Circundante no tiene dimensiones finitas, que puede ir expandiéndose sin límite. ¿Expandiéndose? ¿Dónde: en el Espacio, en el vacío?

De todos modos el Circundante delimita y define la expansión de las demás cosas, y ejercita por tanto una función de finitud, tan predilecta para el heleno.

4. "Ya que por división no hay manera de que el sér llegue a no ser." El texto griego, según la reconstrucción de Diels-Krantz (vol. II, p. 33, edic. 1936), diría solamente: "no hay manera como el sér (τὸ ἐόν) llegue a no ser (οὔκ εἶναι)", mas Zeller lo completa con la palabra τομῃ, explicitando que la manera como, en el caso presente, el sér o un sér cualquiera pudiera llegar a no ser sería precisamente la división, por la que se va pasando de pequeño a más pequeño; y se excluye este modo de paso al no ser, porque la división no puede llegar a un mínimo (ἐλάχιστον), mínimo que coincidirá con el no ser (οὔκ εἶναι) de un sér o cosa.

—La frase τὸ ἐον οὔκ ἐστι τὸ μὴ εἶναι pudiera ser una

de las primeras formulaciones históricas del principio de con-contradicción: "no hay manera de que el sér no sea".

—"En lo pequeño hay siempre un menor, en lo grande hay siempre un mayor." O sea: no hay ni un mínimo ni un máximo absolutos. Principio de aritmética general que correspondería a una primera formulación del axioma de Arquímedes: si a, b son dos magnitudes y es $a > b$, se da un entero n tal que $n.b > a$; lo cual quiere decir que toda magnitud, por grande que sea, puede ser superada por un conveniente múltiplo de otra, o que no hay magnitud máxima. Pero tal principio no lo es en rigor; no pasa de ser un "axioma", y por tanto es posible construir aritméticas no arquimédicas en que haya en lo grande un máximo y en lo pequeño un mínimo.

5. "En cuanto a capacidad repletiva iguales son Grande y Pequeño", donde Grande y Pequeño no son entidades o cosas sustantivas, como Aire, Éter, Tierra..., sino "relaciones", poderes relativos o acciones de otras cosas: dividir, amontonar, expandirse...

—"Cada cosa es, respecto de sí misma, grande y pequeña", πρός ἑαυτό ἕκαστόν ἐστι καὶ μέγα καὶ σμικρόν. Parecería, a primera vista, que debiera decir: "cada cosa es, respecto de sí misma, igual". Mas esta frase puede tener dos sentidos:

a) si comparamos una cosa consigo misma "sola y a solas", es decir: suponiéndola sola en el universo, pierden su sentido las relaciones de comparación, y lo mismo puede ser llamada grande que pequeña o ni grande ni pequeña. Y si la relación igual se define como formando una unidad de sentido con las de "mayor y menor", una

cosa respecto de sí misma sola y a solas no es ni igual ni no igual;

b) si la frase "respecto de sí misma", πρός ἑαυτό, no se interpreta en el sentido de "sola y a solas" de todo, entonces cada cosa es respecto de sí mayor y menor de vez, pues, como consta por las matemáticas, si valen simultáneamente

$$a > b \text{ y } b > a, \text{ se sigue } a = b$$

es decir, si una cosa es mayor y menor que ella misma es igual a sí misma. Definición indirecta de la igualdad.

6. "Los gérmenes de todas", σπέρματα πάντων. Nótese la palabra germen o semilla para la confirmación de la mentalidad hylozoísta o animista de los griegos primitivos.

— "Figuras eidéticas", así traduzco la palabra ἰδέα, que no posee en Anaxágoras el valor eidético puro de Platón. Podría traducirse por "formas de ver", figuras de ver...

— "Sensaciones placenteras", ἡδονή; referentes al gusto, tacto, oído... y demás sentidos secundarios frente a la vista (ἰδέα χροῖα). Cf. Aristóteles, *Met.* A., 980 a., sobre la preeminencia de la vista.

7. "Y en tales gérmenes y con lo demás". Así explicito la idea encerrada en la partícula συν (συμ-παγῆναι), pues quiere decir aquí Anaxágoras que en los gérmenes o partículas homogéneas elementales, por pequeñas e invisibles que sean, se halla todo, hasta hombres, hombrecillos u *homunculus,* ciudades y campos... a escala microscópica; sistema solar a escala microscópica...

8. "Separadas las cosas, unas de otras"; además de una "separa-

ción de", o separación selectiva por la que una cosa o varias se separan de otras o del Todo de todas —así el Aire y el Éter de por sí se separan de todas las demás—, tipo de separación que llama Anaxágoras ἀπο-κρίνεσθαι, introduce otro: el de διακρίνεσθαι, que es un "separarse unas de otras", por selección doble, aunque en algunos textos como el presente (fragm. 5) parezca tener este verbo una significación general, la de "separarse" o cribarse unas de otras, sin fijar el modo de separación.

— Si en el "Todo de todas las cosas" se encierra o no, como componente, el Circundante (Espacio) no consta. Por este texto se ve que "Todo de todas las cosas" es algo así como una suma o conjunto. En el fragm. 8 hablará Anaxágoras de "este Mundo uno" y en qué sentido es realmente uno.

Podría discutirse si el "Todo de todas las cosas" aumenta por expansión y si en este caso, aun quedando invariante el universo, el número de las cosas sueltas aumenta.

9. "Las suertes o partes", μοῖρα; pues esta palabra no significa parte abstracta o hecha por un procedimiento mecánico neutral, sino que se trata de partes de un mundo viviente, regido por una Inteligencia de poderes semejantes a los de las antiguas Parcas, a saber: "el de sortear las partes que a cada cosa deben caberle en suerte, determinar su lote". Cf. "Poema de Empédocles", en *Presocráticos,* vol. I.

Y afirma Anaxágoras que "las suertes o partes en que están divididos lo grande y lo pequeño son iguales en poder repletivo" (ἴσαι πλῆθος). Lo cual debe entenderse tal vez de la siguiente manera:

a) lo grande y lo pequeño no son realidades sustantivas que, cual el Agua o la Tierra, puedan ser divididas y tener

partes propias, sino "entidades relativas", relaciones o proporciones entre partes reales divididas por otra clase de acciones o procedimientos reales;

b) así que esta frase significa que en el Todo de todas las cosas que sean propiamente indivisibles puede haber más partes pequeñas que grandes o más partes grandes que pequeñas, mas en cada momento y fase de división el poder o capacidad repletiva del conjunto de las partes pequeñas y grandes que haya es el mismo;

c) con una afirmación complementaria: que el poder repletivo de las cosas del universo no cambia, aunque se altere el número de partes grandes y pequeñas. Y por consiguiente:

d) no alterándose la capacidad repletiva del universo, no reventando cuando hay "muchas partes grandes" ni "reduciéndose cuando hay muchas pequeñas", en cada momento caben todas en el mundo, pues ni lo llenan más ni lo reducen hasta no caber algunas. "De esta manera en el Todo de todas las cosas están todas."

10. "No hay manera de que una parte mínima llegue a ser." Véase la razón en el fragmento 3.

Este párrafo incluye la razón del anterior: "que no hay manera...". Para mayor claridad he traducido τοὐλάχιστον por parte mínima y no mínimo a secas; y así, a continuación he explicitado el sujeto de las frases siguientes, que es, evidentemente, "parte" (μοῖρα).

11. "No hay modo de saber ni por Cuenta-y-razón ni por manipulaciones." La frase "Cuenta-y-razón" traduce la unitaria palabra griega Logos que une a la vez ambos significados: lógico y

calculatorio, no separados aún científicamente. De este texto, que excluye una enumeración matemática pura o un cálculo exacto de la multitud de partes y de lo que del volumen total del Circundante llenan y que excluye también una numeración por operaciones físicas (manipulaciones), se sigue que las partes del mundo son "partes y suertes" (μοῖραι), es decir: que en su número entra todavía un elemento irracional, mágico, animista.

12. "Las de este Mundo uno", ἐν τῷ ἑνὶ κόσμῳ. Por este texto se ve que Anaxágoras poseía el concepto de Mundo, en cuanto unidad global y típica que presta unidad positiva y original al Todo de todas las cosas, elevándolas del rango de conjunto (montón) al de Cosmos o unidad bella de ver, a conjunto ordenado y bello. La unidad propia de Mundo parece consistir, a tenor de este texto, en que no deja que las separaciones selectivas (ἀποκρὶνεσθαι) y las separaciones mutuas o discriminaciones (διακρὶνεσθαι) lleguen a dar partes disgregadas o sueltas (κεχωρισμένα), ni que los procesos divisores dentro del Todo operen como cuñas (πέλεκυς) que corten arbitrariamente y hiendan sin remedio las cosas.

La unidad propia del Mundo pone, por tanto, un límite real a los demás tipos de división y separación.

13. Tal vez, según este texto, conoció Anaxágoras las fuerzas centrífugas que se desarrollan en todo movimiento circular y que separan del Todo restante algunas partes por una especie de selección. Cf. fragm. 12.

—Fuerza y celeridad son otros casos del tipo de entidades reales no absolutas o sustantivas, semejantes en su orden físico a las relaciones de grande y de pequeño en el espacial puro.

Serían efecto de la influencia de la Inteligencia sobre el Todo de todas las cosas, como se dirá en el fragm. 12.

—"Celeridad es la que produce a Fuerza", βὶην ταχύτης ποιεῖ; esta relación entre Fuerza y Aceleración se formulará siglos adelante cual una de las leyes básicas de la mecánica newtoniana:

$$F = m.a = m\frac{d^2 x}{d.t^2}$$

donde m es la masa o coeficiente de la aceleración *(a)* y F simboliza la fuerza. Sólo que Newton y la interpretación clásica dirán al revés que Anaxágoras: que es la fuerza *(F)* la que produce en la masa, m, una aceleración, a.

—Anaxágoras parece hablar aquí de una Celeridad absoluta e inconmensurable con las celeridades o aceleraciones que pueden llevar las cosas concretas. "Celeridad", dice bellamente, es veloz cual "múltiplo absoluto de todas", πὰντως πολλαπλασίως ταχὺ ἐστι.

14. Las características de Inteligencia (Νοῦς) subsistente en sí, según Anaxágoras en los fragmentos 12-15, pueden condensarse así:

a) Inteligencia es "cosa sin límites" (ἄπειρον), señora de sí (ἀυτοκρατής), inmezclada o inmezclable con lo demás. Ella sola se está consigo misma (μὸνος αὐτός ἐπ' αὐτῷ ἐστιν), la más sutil de todas las cosas (λεπτότατον), la más pura (καθαρότατον), poseedora de universal conocimiento (γνώμην περὶ παυτός πᾶσαν), máxima en poder (ἰσχύει μέγιστον) y está siendo siempre (αἐί ἐστιν).

b) Inteligencia está bien firme (κάρτα) dode están ahora

todas las cosas, a saber: en el Circundante (Espacio), donde tienen lugar todas las separaciones selectivas y las disgregaciones. Recuérdese la opinión de Newton: el espacio absoluto como "sensorium Dei", órgano por el que Dios siente el mundo de las cosas. Aquí se ve ya que el Circundante no es una cosa como las demás.

c) Inteligencia tiene poder sobre el comienzo y prosecución del movimiento circular que causa la separación selectiva de las cosas (χρήματα); tal movimiento circulatorio comienza, bajo el Influjo de Inteligencia, por un punto (por lo pequeño), por el centro, y se comunica poco a poco a más; crece, pues, por superficies esféricas, concéntricas (περι-χωρεῖν).

d) Inteligencia ordenó (διεκόσμησε Νοῦς) todas las cosas; y las ordenó por medio del movimiento ordenador por excelencia, según la mentalidad griega, que es el circular (περιχώρησις), propio ya de las cosas "selectas": del Sol, la Luna, los astros...

Empero tal separación selectiva (ἀποκρίνεσθαι) no llega al extremo de que "no haya en cada cosa una parte o suerte de otras muchas" (μοῖραι πολλαὶ πολλῶν). Véase en las líneas siguientes del fragm. 12 una afirmación más detenida de la existencia de este límite.

e) Inteligencia se separó por sí misma (ἀπεκρίνετο) del "Todo" de todas las cosas (ἀπὸ παντός), apenas comenzó a mover (ἤρξατο κινεῖν). Nótese que dice: se separó a sí misma del Todo de todas las cosas y no se separó del Circundante en que todas están, para indicar que, a pesar de mover las cosas, su impulso no es del

tipo de impulso mecánico que se sume, componga o mezcle con los movimientos producidos en las cosas mismas.

El concurso divino, dirá más tarde la Teología cristiana, no pertenece al mismo género o predicamento que las acciones de las cosas movidas.

f) Toda inteligencia, aun las de órdenes inferiores, poseen propiedades parecidas en proporción a las de Inteligencia, νοῦς πᾶς ὅμοιος. Recuérdese que Aristóteles sostendrá todavía que el νοῦς ποιητικός o inteligencia activa es algo separado de todos los individuos, inmortal, inmezclable... Notar un hombre que su inteligencia no es, en rigor, "suya", sino algo separado que transitoriamente se le comunica, es impresión propia de un tipo de mentalidad que desde el Renacimiento ya no existe como forma común de vida mental; es propia de tiempos en que la vida humana no había creado inventivamente para sí y de sí el tipo de vida "individual" o personal. Y así hasta Aristóteles inclusive.

15. El fragm. 21-a dice, tal cual lo ha conservado Sexto Empírico (VII, 140), ὄψις ἀδήλον τὰ φαινόμενα.

Y he traducido ὄψις por vista de ojos; y acerca de ella parece decir Anaxágoras que tal vista de ojos corporales no tiene poder para descubrirnos (ἀ-δηλοῦν) lo luminoso, los fenómenos (φαινόμενα), para presentarnos lo que en su fondo tienen; o bien, dando un valor activo al ἀδηλῶν, podría querer decir esta sentencia que la vista de ojos "encubre" lo luminoso, frente a la vista mental que descubre "qué es" lo luminoso, qué es lo que aparece, qué es el color, qué es la tierra, qué es

el Mundo...: aspectos todos que la vista de ojos no ve sino que encubre precisamente porque ve otros aspectos inmediatos y superficiales.

FRAGMENTOS FILOSÓFICOS
de
Diógenes de Apolonia

Del libro "Sobre la Naturaleza" [1]

1. A mi parecer, quien da comienzo a una razón cualquiera tiene que presentar un principio indiscutible y una explicación sencilla y grave.
2. Me parece, para decirlo todo en uno, que todos los seres no son sino diversificaciones [2] de uno y el mismo, y que todos son ese uno y el mismo. Y que esto sea así es cosa bien manifiesta; porque si de todos los seres que en este mundo se encuentran —tierra, agua, aire, fuego y cuantos otros parecen ser en él—, alguno de ellos fuera en su ser diverso de otro, diverso en su ser por su propia naturaleza,[3] y no acaeciera que el mismo sér se cambiara y diversificara de diversas maneras, no podrían en manera alguna ni mezclarse entre sí ni obrar uno en favor o en daño de otro, ni engendrarse de la tierra planta alguna ni animal ni ninguna otra cosa, a no ser que el tal sér estuviera hecho de manera que permaneciese idéntico.[4]

   Y, por el contrario, puesto que todas estas cosas son diversificaciones de uno y el mismo sér, son unas diversas formas de las otras [5] y todas en ese mismo sér desembocan.
3. Sin espíritu [6] no pudiera dividirse (tal único y mismo sér) de modo que guardara en todo la medida: [7] de invierno y de primavera, de noche y de día, de lluvias,

vientos y buen tiempo; y, si se quiere parar mientes en lo demás, se encontrará que las demás cosas están ordenadas de la manera más acabadamente bella.

4. Y además de éstos, estotros grandes indicios: los hombres y los demás animales viven por respirar aire, y el aire hace para ellos de alma y de espíritu, como se pondrá de manifiesto en este escrito; y cuando el aire se retira, muérense y los abandona el espíritu.

5. Y me parece que lo que los hombres llaman aire es lo que posee espíritu,[8] y por el espíritu se gobierna todo y el espíritu gobierna sobre todos.

Y me parece que él es Dios, porque llega a todo, lo dispone todo y en todo está, y no hay cosa que de él no participe. Mas no hay tampoco ni una sola cosa que participe de él en igual manera que otra, que hay muchas maneras de aire y de espíritu. Porque es el aire en muchos modos versátil, más caliente unas veces, más frío otras, algunas más seco, otras más húmedo, a veces quieto, otras violentamente movido, y otras muchas variaciones hay en él e infinidad de táctiles y cromáticas cualidades.

Y en todos los animales el alma es una y la misma cosa: aire, más caliente que el aire exterior en que estamos, mucho más frío que el aire contiguo al Sol.

Empero tal calor no es igual en ninguno de los animales —porque ni siquiera lo es de un hombre a otro—, sino en gran manera diferente, no tanto con todo que tales calores ya no sean semejantes.

Sin embargo, no es posible que cosa alguna, de las

que son diversas una de otra, sea pura y simplemente semejante a otra alguna, sin que sean ya de antemano una y la misma.[9]

Y puesto que la diversificación es múltiplemente varia, múltiplemente varios son parecidamente los animales, y muchos en número, sin semejanza mutua ni en cuanto a sus formas visibles[10] ni en cuanto al modo de vida ni en cuanto a espíritu, por virtud de la multiplicidad de diversificaciones.

Con todo, todas las cosas viven, ven y oyen por virtud de uno y el mismo sér, y por virtud del mismo todas ellas tienen su peculiar espíritu.

6.

7. Y este sér, uno y mismo, es eterno e inmortal cuerpo; sólo, de entre las demás cosas, unas se engendran, otras perecen.[11]

8. Y este sér, uno y mismo, me parece ser, evidentemente, grande y potente, eterno e inmortal y en muchas cosas sabio.

NOTAS

1. "Diógenes de Apolonia, varón físico y sobremanera versado en razones. Fué discípulo de Anaximenes y de los tiempos de Anaxágoras." (Diógenes Laercio, IX, 57.)

   "Sus opiniones son: que el aire es el elemento, que hay infinitos mundos, y un vacío sin límites; que el aire, por condensación y enrarecimiento, engendra todos los mundos; que nada se engendra del no ser ni se descompone tanto que llegue a no ser." *(Ibid.)*

2. "Diversificaciones", ἑτεροιοῦσθαι; simples modalizaciones y modulaciones del mismo sér básico que hace pantomima o imita (μίμησις) a todos los demás (πάντα); a los demás que, a los ojos vulgares, parecen diversos de él, mas que, en realidad de verdad, son solamente "diversificaciones" suyas.

3. "Diverso en su ser por su misma naturaleza", ἕτερον ὄν τῇ ἰδίᾳ φύσει. Diógenes demuestra aquí que este concepto: "diverso en ser por su misma naturaleza" es un concepto vacío al que nada real corresponde.

4. Se sobreentiende: idéntico bajo tales diversificaciones o seres aparentemente diversos y diferentes de él.

5. "Diversas formas de otras", ἄλλοια y no ἄλλα; no llegan a 'diversas', sino sólo son diversificaciones, diversoides.

6. "Espíritu". Así traduzco aquí νόησις; porque, para Diógenes, el elemento básico es el aire o viento, ἄνεμος; y espíritu viene de *spirare*, acción propia del aire o viento. Por eso la forma

como la Inteligencia se presenta, metafóricamente, a Diógenes es la de Espíritu, de algo que "spirat", o sopla espiritualmente, mientras que para un tipo visual lo Absoluto recibirá espontáneamente el nombre de Ἰδὲα Ἀγαθοῦ, de Idea, pues lo dado primariamente en el orden sensible es lo visible, lo eidético (εἶδος, ἰδέα, ἰδεῖν). Cf. fragm. 4.

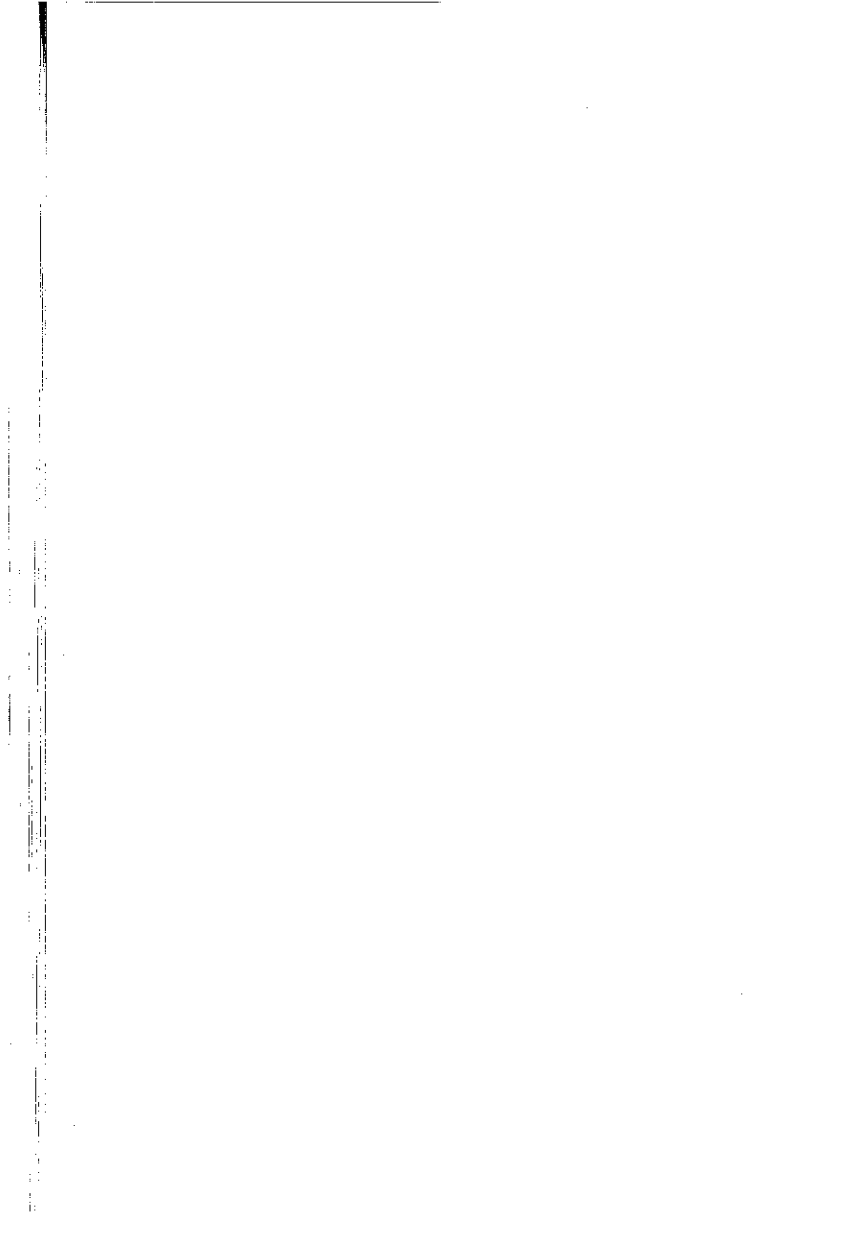
7. "Guardar de todo las medidas", πάντων μὲτρα ἔχειν. Obsesión helénica por el metro o medida o mesura (Cf. *Refranero clásico griego)*, obsesión presente en la palabra básica de Logos, que significa unitaria y conjuntamente "Cuenta-y-razón". Nótese en el final de este fragmento la correlación entre "guardar cada cosa su medida" y "ser acabadamente bella" (ὧς ἀνυστὸν κάλλιστα).

8. El aire "posee" (ἔχειν) el Espíritu (νόησις); mas no "es" el Espíritu mismo.

9. Nótese la frase final que no es sino una formulación del principio de "identitas indiscernibilium"; "dos cosas no pueden ser pura y simplemente (ἀτρεκέως) semejantes sin que sean idénticas". Y tal vez habría que traducir: "si de antemano no son o nacieron idénticas —πρὶν τὸ αὐτό γένηται—, no pueden ser pura y simplemente semejantes". Por suerte lógica valen en este caso simultáneamente la proposición directa y la inversa.

10. "Formas visibles", ἰδέα.

11. Este sér básico es el aire; y si el espíritu es tan sólo una forma sutil o una "idea" del aire sería, según esto, el espíritu cuerpo eterno e inmortal, grande y potente y en muchas cosas sabio (πολλὰ εἰδῶς; fragm. 8).



FRAGMENTOS FILOSÓFICOS

de

Leucipo

Del libro "Sobre el grandioso Orden del Cosmos" [1]

1. Atomos, compacto, gran vacío, separación por división, configuración, disposición, dirección, dispersión esférica, remolino...[2]

Del libro "Sobre el Epíritu"

2. Ninguna cosa se hace por tanteos, sino que se hacen todas "de" Cuenta-y-razón y "por" Necesidad.[3]

NOTAS

1. "Leucipo, eleata, de Abdera según unos, según otros de Melios; discípulo de Zenón." (Diógenes Laercio, IX, 30.)

"Según su opinión las cosas son infinitas en número y están en interacción mutua; el Todo (πᾶν), por el contrario, es un vacío lleno de cuerpos. Se forman universos de cuerpos, al caer éstos en el vacío y unirse entre sí según formas circulares (περιπλεκομένων). Diógenes Laerc., *ibid.)*

"El fué quien introdujo principios atómicos" (ἀτόμους ἀρχάς). (Diógenes Laerc., *ibid.)*

—Este libro parece haberse titulado Μὲγας Διάκοσμος; de él no se han conservado sino palabras sueltas —las que en el fragmento se citan— sacadas de los doxógrafos, que traen además el contenido del libro. Léase la cita de Aristóteles que a continuación se traduce.

—"Leucipo y su compañero Demócrito, afirman que los elementos son lo lleno y lo vacío, llamando al uno ser y al otro no ser (ὄν, μὴ ὄν); y de los dos, es ser lo lleno y lo sólido, y no ser lo vacío y enrarecido —por lo cual dicen que tan real es el ser como el no ser, y que el vacío no es menos real que un cuerpo—; y tales son las causas materiales de los seres. Y a la manera como los que suponen que la sustancia básica (ὑποκειμὲνην οὐσίαν) es una (ἕν) reducen las demás cosas a afecciones de ella, de parecida manera, al poner estos tales lo condensado y lo enrarecido como principios de las afecciones,

tienen que atribuir a simples diferencias las causas de las demás cosas. Tales diferencias son, según sus dichos, tres: figura (σχῆμα), orden (τάξις) y posición (θέσις); porque dicen que el ser se hace diverso solamente por configuración (ῥυσμῷ), por disposición (διαθιγῇ), por dirección (τροπή); de los cuales la configuración es figura, la disposición es orden, la dirección es posición, que, por ejemplo, *A* se diferencia de *N* por figura, *AN* se diferencia de *NA* por el orden y I se diferencia de ⊢ por la posición." (Aristóteles, *Metaphys.*, A 4 985 b 4.)

2. Dispersión esférica traduce el término περὶ (esférica) y πάλαξις dispersión o impulsión, im-peler (πελ-παλ). Forma de movimiento preferida a priori, por un a priori vital, por todo heleno.
3. La frase "Cuenta-y-razón" traduce, como he dicho ya, los dos sentidos implicados unitariamente en la palabra λόγος.

— He traducido el término μάτην por "tanteo" y no por "en vano"; vinculándolo a la significación de μάω, μαίομαι, buscar, tantear; interpretación que concuerda mejor con el determinismo mecánico implicado, aunque no desarrollado puramente, en las teorías de los atomistas.

— "Según Leucipo y Demócrito las sensaciones y los actos espirituales (νόησις) son diversificaciones (ἑτεροιώσεις) o modalizaciones del cuerpo." (Aetio, IV, 8, 5.)

Según Leucipo, Demócrito y Epicuro se engendran la sensación e intelección (νόησις) por figurillas eidéticas (εἴδωλα, ideíllas) que de fuera se nos entran; y en nada supera la una a la otra, fuera de la clase de figuras eidéticas que sobrevenga." (Aetio, *ibid.*, 8, 10.)

FRAGMENTOS FILOSÓFICOS
de
METRODORO DE KÍO

Del libro "Sobre la Naturaleza" [1]

1. Ninguno de nosotros sabe nada de nada; ni siquiera esto mismo de si sabemos o no sabemos, ni si sabemos que sabemos o que no sabemos; ni si en total hay algo o no lo hay.
2. Todas las cosas son lo que uno piense de ellas.[2]

NOTAS

1. "Discípulos de Demócrito fueron Protágoras de Abdera y Metrodoro de Kío." (Clemente, *Stromata,* I, 64.)

   — "Metrodoro de Kío puso como principios casi los mismos que los de la escuela de Demócrito, haciendo causas primeras lo lleno y lo vacío, de los cuales el primero es ser y el segundo no ser; respecto de los demás puntos sigue un método propio." (Teofrasto, "Physicor. opinion.", fragm. 8, en Simplicio, *Physic.,* 28-27.)

   — "Afirma Metrodoro de Kío que el Todo es eterno, porque si fuera engendrable, lo sería del no ser; y es sin límites porque es eterno, puesto que no puede tener principio de donde comience ni límites ni fin. El Todo no puede participar del movimiento porque sin cambiar de lugar no podría moverse..." (Clemente, en *Stromata,* II.)

   — "Según Anaxágoras, Arquitas y Metrodoro de Kío, el mundo surgió en el comienzo mismo del tiempo" (Simplic., *Phys.,* 1121, 21).

2. Refiriéndose a estas dos sentencias dice Eusebio (*Praep. evangelic.,* XIV, 19, 8): "Con tales comienzos dió un mal impulso a Pirrón, que en esto había de seguirle; y aún fué más adelante al decir que: 'todas las cosas son lo que tal vez uno piense de ellas' ".

FRAGMENTOS FILOSÓFICOS
de
DEMÓCRITO

I

FRAGMENTOS SOBRE LA ÉTICA [1]

Del libro "Sobre las cosas del mundo invisible" [2]

1. No es la muerte un apagarse la vida íntegra del cuerpo, sino que, cual acontecería tal vez por un golpe o por una herida, permanecen aún firmes y bien arraigados los lazos que el alma tiene en la médula, y el corazón mantiene bien encendida y depositada en lo profundo la chispa de la vida; y, mientras todo esto permanezca, podrá el cuerpo volver a poseer la vida, ahora apagada, presta una vez más para animar.

Del libro "Tritogéneia, o La tres veces nacida"

2. Por la Tres-veces-nacida, Minerva, se significa la Cordura. Que de la Cordura se engendran estas tres cosas: aconseja bellamente, hablar impecablemente y obrar debidamente.

Del libro "Sobre el Buenánimo o el Bienestar"

3. Quien pretenda el bienestar preciso es que no emprenda muchas cosas ni en público ni en privado; y, en las que por acaso emprendiere, no se deje llevar a más de lo

que dan sus propias fuerzas y naturaleza. Guarde, por el contrario, esta prevención: que, aun en el caso de que la buena suerte le levante y aun parezca conducirle al colmo, deponga pretensiones y no se deje arrebatar por sobre sus posibilidades; que, en lo material, la bella medianía es más segura que la megalomanía.

4. Agrado y desagrado son límite (de lo conveniente y de lo inconveniente).[3]

5.

II

FRAGMENTOS SOBRE FÍSICA

Del libro "Sobre las diversas figuras o ideas"[4]

6. Preciso es que, por medio de esta norma, el hombre reconozca que está bien lejos de la realidad de verdad.[5]

7. Estas razones ponen de manifiesto que en realidad de verdad no sabemos nada de nada; que la opinión es, en cada uno, afluencia de figuras.[6]

8. Con todo, quedará en claro que no se sabe por dónde llegar a conocer lo que en realidad de verdad es cada cosa.

Del libro "Confirmaciones" (Reforzamientos)

9. Nosotros en realidad nada inmutable conocemos, sino sólo lo que nos sobreviene según la disposición del cuerpo y según la disposición de las cosas que se le entran o se le resisten.[7]

10. Que en realidad de verdad no conocemos ahora lo que cada cosa es o no es, queda múltiplemente mostrado.

Del libro "Sobre lo lógico o sobre normas"

11. Dos son las formas eidéticas de conocimiento: [8] uno, el genuino; otro, el tenebroso. Y pertenecen en total al tenebroso: vista, oído, olfato, gusto y tacto. Por el contrario, el conocimiento genuino está bien separado del otro.

Cuando el conocimiento tenebroso no puede ya, por lo pequeño de la cosa, ni ver ni oír ni oler ni gustar ni sentir por el tacto —y se hace preciso, con todo, investigar más sutilmente—, sobreviene entonces el conocimiento genuino, poseedor de muy más sutil instrumento: del entender.[9]

12. 13. 14. 15. 16. 17.

III

FRAGMENTOS SOBRE MÚSICA

Del libro "Sobre Poesía"

18. Cuantas cosas escriba el poeta con entusiasmo y con inspiración son poderosamente bellas...

19. 20.

Del libro "Sobre Homero"

21. Porque a Homero cayó en suerte naturaleza deiforme, edificó ordenado mundo de multivariados versos.[10]

22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29.

IV

FRAGMENTOS AUTÉNTICOS DE OBRAS NO DETERMINADAS

30. De entre los hombres con razón son pocos los que, levantando las manos hacia lo que ahora los griegos llamamos aire, digan: todas las cosas las tiene Júpiter pensadas, todas las ve, las da todas y las quita y es el Rey de todas.
31. La medicina cura enfermedades del cuerpo; mas la sabiduría libera al alma de pasiones.
32. El coito: ataque en pequeño; porque sale disparado un hombre de otro hombre y en espasmo se separa, cortado como por golpe, un hombre de otro hombre.
33. La Naturaleza y la Educación son parientes: porque la Educación configura según nuevas medidas al hombre y en virtud de tal cambio de medidas hace naturaleza.[11]
34. El hombre: mundo en pequeño.

V

PENSAMIENTOS DE DEMÓCRATES [12]

35. Si alguien llegare a entender con inteligencia estos mis pensamientos, hará muchas obras, dignas de varón bueno, y no hará por el contrario muchas obras viles.
36. Cf. 187.
37. El que elige para sí los bienes del alma, elige para sí los más divinos; quien los de la casa del alma elige, elige los humanos.[13]
38. Bello y bueno es oponerse al injusto; mas, caso de no

oponerse, bello y bueno es no cooperar con el injusto.[14]

39. Es preciso o bien ser bueno o imitar a un bueno.
40. No son ni cuerpos ni riquezas los que hacen felices a los hombres, sino rectitud y múltiple cordura.[15]
41. No por miedo sino por deber hay que mantenerse alejado de faltas.[16]
42. Gran cosa es, en las desgracias, ver cuerdamente lo que se debe hacer.
43. Salvación de la vida es despreocuparse de las cosas sexuales.[17]
44. Hay que ser veraz y no locuaz.
45. El que hace la injusticia es muy más infeliz que el que la padece.
46. De magnánimos es llevar con mansedumbre los descuidos.
47. La deferencia para con la Ley, la Superioridad y el más Sabio es cosa según bello orden.
48. El bueno no toma en cuenta burlas de gentecilla.
49. Dura cosa es estar a las órdenes de inferior.
50. No hay manera de que sea justo el que está rendido incondicionalmente a las riquezas.
51. En muchos aspectos persuade más fuertemente la palabra que el oro.
52. Faena perdida es poner en razón al que se cree inteligente.
53. Muchos que no han aprendido a razonar viven según razón.
54. Muchos de los que hacen las más vergonzosas obras se ejercitan en óptimas palabras.
55. Hay que poner celo en las obras y acciones virtuosas, no en las palabras.

56. Conocen y se encelan por lo bello los bien nacidos para ello.
57. La buena raza de los animales de tiro consiste en la robustez corporal; la buena raza de los hombres, en la buena índole de su natural.[18]
58. Las esperanzas de los que piensan con cordura lo recto resultan asequibles; las de los insensatos, inasequibles.[19]
59. Sin aprendizaje no resultan asequibles ni el arte ni la sabiduría.
60. Es mejor reprocharse las propias faltas que reprender las ajenas.
61. A índole ordenada vida ordenada.
62. Es bueno no tanto no ser injusto cuanto ni siquiera quererlo ser.
63. Hablar bellamente bien de las obras bellas, bello es; que hacerlo de las menospreciables, acción es de ligeros y de falseadores.
64. En muchos multieruditos no hay entendimiento.
65. Es preciso ejercitarse no en la multierudición sino en la multiinteligencia.
66. Mejor es asesorarse antes de obrar que arrepentirse.
67. No creer a todos, sino solamente a los fidedignos; que lo uno es de simples; lo otro, de sensatos.
68. Para todos los hombres son una y la misma cosa bueno y verdadero; que lo deleitable es diverso para diversos.
69.
70. Desear sin mesura es cosa de niños; no de varón.[20]
71. Plácemes extemporáneos engendran displicencia.

72. Las apetencias vehementes de una cosa ciegan el alma para las demás.
73. Amor recto: tendencia irreprochable hacias las cosas bellas.[21]
74. No tomarse deleite alguno que no sea decoroso.
75. Para los faltos de inteligencia es mejor ser gobernados que gobernar.
76. No la razón, sino la desgracia, es el maestro de los locos.
77. Fama y riqueza sin inteligencia, tesoros inseguros.
78. Hacerse con dineros no es cosa inútil; ahora que hacerse injustamente con ellos es lo peor de todo.
79. De perverso es darse a imitar a los malos y ni tan sólo querer imitar a los buenos.
80. Vergonzoso es entrometerse en cosas extrañas y descuidar las caseras.
81. El que siempre emprende nada termina.
82. Falsos son y buenos de apariencia los que de palabra hacen todo y nada de obra.
83. Causa de faltas es el desconocimiento de lo mejor.
84. Ante sí mismo y primero debe avergonzarse el que hace cosas vergonzosas.
85. El que mucho contradice y el que mucho habla, mal nacido es para aprender lo que se debe.
86. De ambiciosos es decir todo y no querer oír nada.
87. Menester es precaverse del vil, no se vaya a aprovechar de la oportunidad.
88. El envidioso, como amigo se maltrata a sí mismo.
89. Enemigo es no tanto el que hace un mal cuanto el que tiene la voluntad de hacerlo.

90. La enemistad de los parientes es más insoportable, mucho más que la de los extraños.
91. No seas desconfiado para con todos, sino más bien prevenido y anda en seguro.
92. El que acepte beneficios mire bien que habrá de devolver por trueque otros mayores.
93. Antes de hacer un beneficio mira quién lo va a recibir, no sea que, por habértelas con un falso, te devuelva mal por bien.
94. Pequeños beneficios oportunos máximos son para los que los reciben.
95. Mucho pueden los honores en los inteligentes, cuando se dan cuenta de que son honrados.
96. Bienhechor es no el que mira a la recompensa, sino el que se ha propuesto hacer el bien.
97. Muchos que parecen ser amigos, no lo son; y muchos que no lo parece, lo son.
98. La amistad de un solo hombre inteligente vale más que la de todos los imbéciles juntos.
99. No vale la pena de que viva quien no tenga ni siquiera un buen amigo.
100. De mala índole es aquel a quien no duran mucho los mejores amigos.
101. Muchos son los que se apartan de los amigos cuando caen de prosperidad a pobreza.
102. En todo, lo igual es bello; mas no me lo parece serlo ni el exceso ni el defecto.[22]
103. El que a nadie ama, me parece que de nadie es amado.

104. Un anciano es de buena gracia si es su conversación instructiva y alentadora.

105. La belleza del cuerpo cosa animal es cuando tras ella no hay inteligencia.

106. Cosa fácil es hallar amigos en la prosperidad, pero es lo más difícil de todo hallarlos en la adversidad.

107. No son sin más amigos todos los parientes; sino los que de entre ellos concuerden con nosotros acerca de lo decoroso.

107 a. Es cosa de dignidad, siendo como somos hombres, no burlarse de las desgracias de otros hombres, sino compadecerlos.

108. A duras penas se hacen encontradizas las cosas buenas con los que las rebuscan; mientras que las malas se hacen encontradizas aun con los que no las buscan.

109. Los amantes de criticar no son bien nacidos para la amistad.

110. Mujer ducha en lógica: algo espantable.

111. Ser dominado por mujer es, para el varón, la injuria más extremada.

112. De inteligencia divina es estar siempre dado a razones sobre algo bello.

113. Grandes males hacen a los tontos los que los alaban.

114. Mejor es ser alabado por otro que por sí mismo.

115. Si no entiendes las alabanzas piensa que te están adulando.

116. Vine a Atenas, mas ni uno solo me reconoció.

117. En realidad de verdad nada sabemos; que la verdad está en lo profundo.[23]

118. Preferiría haber encontrado una sola explicación por causas más que llegar a ser rey de los persas.[24]

119. Los hombres se han formado una ideílla del azar, expresión de la propia indolencia; porque sólo forzado lucha Azar contra prudencia, que en las más de las cosas de la vida un ojo penetrante y avisado dirige rectamente.[25]

120. 121. 122. 122 a. 123. 124.

125. Por ley hay color, por ley hay dulzor, por ley hay amargor; pero por realidad de verdad hay átomos y vacío.[26]

126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137.
138. 139. 140. 141. 142. 143.

144. El arte musical es de los más recientes, porque no es necesidad alguna la que lo separa selectivamente de las demás artes, sino que se engendra de la superabundancia.

145. Palabra: sombra de obra.

146. La palabra interior acostumbra a sacar de sí misma sus alegrías.

147. 148.

149. Si te abrieses por dentro, te encontrarías con variada y bien repleta despensa y tesorería de males y pasiones.

150. 151. 152. 153.

154. En las cosas más importantes han sido los hombres discípulos, por imitación, de los animales: de la araña, en el tejer y curar; de la golondrina, en el edificar; de los pájaros cantores, del cisne y del ruiseñor, en el canto.

155. Si por cerca de la base se corta un cono con un plano,

¿qué habrá que pensar sobre las superficies que aparezcan por tales cortes: resultarán iguales o desiguales? Que si resultan desiguales descubrirán que el cono no es liso, sino que tiene muchos cortes, entrantes y salientes; mas si resultaren iguales, los cortes lo serán también y aparecerá el cono con lo que es propio del cilindro: componerse de círculos iguales, no de desiguales. Lo cual es grandísimo dislate.[27]

155 a. La esfera es, en cierta manera, un ángulo.[28]

156. Ser, no lo es más Uno que Ninguno.[29]

157. Que la arte política, siendo como es la suprema, hay que aprenderla y tomarse esta pena, que, por ella, vienen a los hombres las cosas esplendentes y grandiosas.

158.

159. Si el cuerpo pudiera poner pleito al alma por los sufrimientos y malos tratos de toda la vida y él (Demócrito) fuera juez en tal proceso, de buena gana condenara al alma, puesto que unas veces echó a perder ella su cuerpo con sus descuidos y lo disolvió con la bebida y otras lo descuartizó con el frenesí de los placeres, que no de otra manera ni por otra causa un instrumento o utensilio acusara de su mal estado al que se hubiera servido de él sin miramiento alguno.

160. No vivir cuerdamente ni sensatamente ni piadosamente no es tan sólo vivir mal, sino estarse muriendo tiempo y más tiempo.

161. 162. 163.

164. Los animales se juntan con sus semejantes, así palomas con palomas, grullas con grullas, y de parecida manera

en los demás animales irracionales. Y de parecida manera también en las cosas inanimadas, como se puede ver en la criba de las semillas y en los guijarros de las playas. Porque en el primer caso y en virtud del movimiento arremolinado de la criba se ordenan discriminativamente lentejas con lentejas, cebada con cebada, trigo con trigo, mientras que en el segundo, por virtud del movimiento de las olas, los guijarros más largos son impelidos hacia el mismo lugar de los guijarros largos, los redondos al de los redondos, cual si en estas cosas tuviera la semejanza una cierta virtud reunitiva.[30]

165. Esto es lo que digo sobre todas y cada una de las cosas: el hombre es lo que todos sabemos de vista.[31]

166. Fantasmas se acercan a los hombres: unos, causa de bienes; otros, causadores de males; por lo cual hay que pedir que le toquen a uno los fantasmas de buena ventura.[32]

167. Remolino arremolinador de las más variadas y de todas las ideas-de-ver se separó selectivamente del Todo de todas las cosas.

168. Los átomos son naturaleza, porque se impelen a sí mismos circularmente.[33]

169. No te empeñes en saber todas las cosas, no sea que resultes ignorante de todas.

170. Buenaventura y malaventura, cosas son del alma.

171. Buenaventura no pone casa en los rebaños ni la pone en el oro; que es el alma domicilio de la ventura.[34]

172. De las mismas cosas de que se nos originan los bienes, de esas mismas nos pueden venir los males, y de tales

males podemos evadirnos; que las aguas profundas para muchas cosas son útiles, y para otras son malas, pues son un peligro de ahogarse. Con todo, se ha encontrado un recurso: aprender a nadar.

173. A los hombres se les convierten los bienes en males, cuando no saben encaminar los pasos de los bienes ni llevarlos a buen término. Y no es justo contar por males tales bienes, que de suyo se están entre los bienes; y, si se quiere, hay que servirse de los bienes cual de arma defensiva contra los males.

174. El animoso que se siente impelido hacia obras justas y conformes con la ley, está alegre día y noche y se siente fuerte y despreocupado; mas al que descuida la justicia y no hace lo que debe todo se le trueca en tristeza, cuando se lo recuerda la memoria; está temeroso y se maltrata a sí mismo.

175. Dan los dioses a los hombres todos los bienes, ahora y antiguamente también. En cuanto a los males, lo perjudicial y lo inútil no son los dioses quienes dan todo ello a los hombres, ni ahora ni antiguamente; son los hombres quienes se acercan y caen en ellos por su ceguera y por su irreflexión.

176. El Azar es magnificente dador, mas inconstante. La Naturaleza, por el contrario, se basta a sí misma; y por esto vence con lo menos y con lo seguro las demasías de la esperanza.

177. Buenas palabras no ocultan obras viles ni obras buenas se enlodan con malicia de palabras.

178. Lo peor de lo peor es la ligereza en la educación de

la juventud; porque de la ligereza se engendran ciertos gustos de los que, a su vez, se engendra la maldad.

179. Los que no excitan a los muchachos al trabajo no conseguirán que aprendan ni a leer ni a escribir ni música ni luchas deportivas ni lo que contiene en sí más que otra cosa alguna la virtud: el pundonor, que de los ejercicios dichos gusta en alto grado engendrarse el pundonor.[35]

180. La educación es ornato para los dichosos, refugio para los desdichados.

181. Muy más eficaz para la virtud resulta, evidentemente, el servirse de palabras alentadoras y persuasivas que de la ley y de la coacción. Que probablemente faltará en secreto quien se haya abstenido de la injusticia por imposición de la ley; por el contrario, el que se haya dejado conducir a lo debido por persuasión probablemente no cometerá falta alguna ni en secreto ni en público. Por lo cual el que obra rectamente por convencimiento y con conocimiento será de vez varón bueno y de recto juicio.

182. Trabajosamente consigue el aprendizaje las cosas bellas, que las feas se cosechan de por sí sin trabajo alguno; porque, aun sin quererlo, las cosas feas le fuerzan a uno a hacerlas; tan grande es la natural fuerza de lo feo.[36]

183. Se halla a veces sensatez en los jóvenes e insensatez en los viejos, porque el tiempo no enseña cordura, que la enseñan cultivo a tiempo y naturaleza.

184. Conversación continuada con viles aumenta los hábitos malos.

185. Más se puede esperar de los ya educados que de la riqueza de los ignorantes.
186. Comunidad de apreciaciones engendra amistad.
187. Conveniente cosa es a los hombres tener más cuenta del alma que del cuerpo; que la perfección del alma rectifica la miseria del cuerpo, mientras que una robustez puramente irracional del cuerpo en nada mejora al alma.
188. Agrado y desagrado son límites de lo conveniente y de lo inconveniente.
189. Lo mejor de entre lo mejor para el hombre es pasar la vida con máximo de buen ánimo, con mínimo de excitaciones; y así será si uno no pone su contentamiento en lo mortal.
190. Hay que pedir que ni siquiera la palabra hable de las cosas viles.
191. El buen ánimo se les engendra a los hombres de la mesura en los placeres y del comedimiento en la vida. Que las deficiencias y superabundancias se complacen en inmutar al alma y producir en ella grandes conmociones. Y las almas que se mueven entre extremos demasiado distantes no están equilibradas ni están de buen ánimo. Así que en lo posible hay que tener buen sentido y contentarse con lo que está al alcance de la mano, sin hacer gran memoria de los envidiados y admirados, ni parar mientes en ellos; darse más bien a considerar las vidas de los atribulados, representándose en sí mismo cuán duro lo pasan, hasta que lo que de presente tiene y lo que está en manos de uno le parezca grande y envidiable y ya no le suceda padecer en su alma por

anhelar cosas mayores. Que el que admira a los que poseen y a los que los demás hombres tienen por felices y no deja pasar oportunidad alguna de ocupar en ellos su memoria se verá forzado a arriesgarse de continuo en empresas nuevas y a meterse por tales afanes en algún negocio ocasionado, de esos que prohiben las leyes. Por lo cual es menester no ir a la caza de tales cosas y contentarse de buen ánimo con las demás, poniendo la propia vida en parangón con la de los que la pasan peor, y tenerse por feliz viendo lo que sufren, pues le van la vida y negocios muy mejor que a ellos.

Que si llegares a este convencimiento vivirás de mejor gana y expulsarás de tu vida no pocos espíritus furiosos: Envidia, Celos, Animosidades.

192. Fácil es alabar y criticar lo que no debe serlo; pero ambas cosas son propias de mala índole.

193. De cuerdo es guardarse de la injusticia mientras sólo amenaza; mas es de insensibles no vengarse de la que se le ha hecho.

194. Los mayores gozos se engendran de la contemplación de las obras bellas.

195. Figuras de ver, aderezadas de vestidos y adornos para ser vistas; mas vacías de corazón.[37]

196. El olvido de los propios males engendra descaro.

197. Los insensatos se cuentan por ganancias del Azar; mas los que de ellos llegan a ser sensatos se cuentan por ganancias de la Sabiduría.

198. Conoce (el animal) lo que le es necesario y cuánto;

por el contrario (el hombre) no conoce lo que le es necesario.

199. Los insensatos, maldiciendo y todo de la vida, prefieren vivir por miedo al Hades.

200. Los insensatos viven sin gozar de la vida.

201. Los insensatos ansían la longevidad, mas no gozan de ella.

202. Los insensatos ansían lo pasado, mas desperdician lo presente; aun siendo lo presente más provechoso que lo pasado.

203. Los que huyen de la muerte, la persiguen.

204. Los insensatos, en su vida entera, a nadie dejan complacido.[38]

205. Los insensatos apetecen la vida por miedo a la muerte.

206. Los insensatos, por temor a la muerte, desean la vejez.

207. No hay que tomar para sí todo el placer sino sólo el placer por lo bello.

208. Cordura del padre gran ejemplo es para los hijos.

209. A la hartura no se le hace nunca corta la noche.[39]

210. La suerte prepara mesa superabundante; la templanza, suficiente.

211. La templanza acrece lo deleitable y hace muy mayores los placeres.

212. Dormirse durante el día es indicio o de embrutecimiento corporal o de perturbación, indolencia o malacrianza de alma.

213. La virilidad hace pequeñas a las calamidades.

214. Viril es no el que domina en la guerra, sino el que se

domina en los placeres. Empero no faltan quienes mandan sobre ciudades y son mandados por mujeres.

215. El honor de la Justicia consiste en valentía y firmeza de sentencias; mas el miedo a la desgracia termina con la injusticia.[40]

216. De todo es digna una sabiduría intrépida.

217. Solamente los enemigos de la injusticia son amables a los dioses.

218. La riqueza que proviene de malas artes lleva su mancha a luz del día.

219. El apetito de cosas que no se limite a lo suficiente resulta más insoportable que la más extremada pobreza; porque grandes apetencias engendran grandes pobrezas.

220. Ganancias torpes traen consigo pérdidas en la virtud.

221. Esperanza de ganancias torpes es comienzo de pérdidas.

222. Acumular muchas cosas para los hijos es una manera de delatarse la propia avaricia.

223. Está a la mano de todos satisfacer sin trabajos ni aprietos las necesidades corporales; mas no es el cuerpo sino la perversión de la estimativa la que desea lo trabajoso y estrecho y lo que atormenta la vida.

224. El apetito de más y más cosas hace perder lo presente, pasándole algo semejante a lo que pasó al perro de Esopo.

225. Hay que decir la verdad; nada de hablar mucho.

226. Propio de la libertad es decirlo todo; lo difícil es dar con el momento oportuno.

227. La suerte de los avaros es la de las abejas: trabajar cual si hubieran de vivir siempre.

228. Los hijos de los avaros, si crecen con instrucción, son cual los bailarines que saltan entre espadas: que si, al caer, no lo hacen sobre el único lugar en que hay que apoyar los pies, están perdidos; mas cosa difícil es dar con ese lugar único en que no caben sino los pies.

229. La avaricia y el hambre son provechosos; y en determinados momentos hasta despensa; mas sólo el bueno lo discierne.

230. Vida sin fiestas es cual largo camino sin posadas.

231. Sensato es no el que se lamenta por lo que no tiene, sino el que se alegra por lo que tiene.

232. Los placeres, cuanto menos frecuentes más deleitables.

233. Si se sobrepasa la medida, lo más agradable se vuelve sumamente desagradable.

234. Con plegarias piden la salud los hombres a los dioses, mas no caen en cuenta de que en sí mismos tienen el poder de sanar; sólo que, haciendo con sus destemplanzas lo contrario, se convierten ellos mismos por el deleite en traidores a la salud.

235. Los que hacen del vientre su deleite, sobrepasando la medida en comidas, bebidas o placeres sexuales, no obtienen sino deleites pequeños y breves, mientras comen o beben, y sí muchos dolores; porque el apetito de ellos está siempre presente y, cuando se le cumple lo que apetece, el placer pasa presto y no queda de aprovechable más que pequeño deleite y la necesidad de volver a lo mismo.

236. Dura cosa es pelearse con el ánimo; pero el varón de buen entendimiento vence.[41]

237. Las ganas de reñir son siempre cosa insensata; ya que, por malevolencia, no tienen ojos sino para lo perjudicial, mas no para el provecho propio.

238. Acaba con infamia el que se arrastra ante el poderoso.

239. Los viles, cuando han escapado de una necesidad, no cumplen los juramentos que, estando en ella, hicieron.

240. Los trabajos voluntarios preparan para soportar más fácilmente los involuntarios.

241. Un trabajo continuado se vuelve más ligero por el hábito.

242. Muchos más se hacen buenos por el ejercicio que por la naturaleza.

243. Todo trabajo resulta más agradable que el descanso, cuando se tiene la suerte de alcanzar o se sabe que se conseguirá lo que con el trabajo se persigue. A pesar de todo, cuando se fracasa, el trabajo resulta desagradable y deprimente.

244. Aun cuando estés a solas no hagas ni digas cosa vil; aprende, por el contrario, a avergonzarte de ti mismo más que de los otros.

245. Si nadie hiciera mal a nadie las leyes no hubieran prohibido a cada cual vivir a su talante. Mas es la envidia la que dió principio a la división.

246. El destierro enseña a vivir y a bastarse; porque pan y jergón son las más dulces medicinas del hambre y del cansancio.

247. Para el varón sabio toda la tierra es camino; que el mundo entero es la patria del alma buena.

248. La ley pretende beneficiar la vida de los hombres; mas

lo consigue cuando los hombres quieren sometérsele de buen grado, que sólo en los que así la obedecen la ley hace ostentación de su virtud.

249. La división entre conciudadanos es nefasta para los dos bandos; pues destruye igualmente a vencedores y a vencidos.

250. Unicamente con concordia pueden las ciudades emprender grandes obras y aun guerras; mas no sin ella.

251. Democracia con pobreza es preferible a la renombrada prosperidad de las realezas;[42] y es tan preferible cuanto lo es la libertad sobre la esclavitud.

252. Hay que considerar como deber supremo y superior a los demás el de hacer que la Ciudad se gobierne bien y bellamente; y no hay que ser amigo de oponerse a lo equitativo ni de emplear la fuerza en favor de sí y en contra de la conveniencia general. Que una ciudad bien gobernada es el mejor de los órdenes, y en esto se resume todo y salvado esto se salva todo y si esto se estropea quedan estropeadas todas las cosas.

253. No conviene que los diestros, dejando los negocios que les son propios, se dediquen a los que les son ajenos, que en este caso irán mal los propios. Mas si alguien descuidara los públicos se hará mala fama, aun cuando no obre ni cometa injusticia alguna, porque aun el que en nada falta y en nada se descuida corre el peligro de oír hablar mal de sí y aun de sufrir algún mal. Inevitable es faltar en una cosa u otra; mas no es cosa fácil el que los hombres lo perdonen.

254. Cuando los malos llegan a los cargos públicos, cuanto

más indignos son al llegar, tanto más descarados se vuelven y revientan de insensatez y atrevimiento.

255. Cuando los poderosos se deciden a extender generosamente la mano a los que nada tienen, a apoyarlos en sus obras, a favorecerlos con gracias, viene por el mero hecho la condolencia, destiérrase la soledad, surgen la camaradería, la defensa mutua, la concordia ciudadana y otros bienes que no se pudieran fácilmente enumerar.

256. La Justicia consiste en hacer lo que se tiene que hacer; la injusticia, en no hacer lo que hay que hacer, dejándolo más bien de lado.

257. Algunas clases de animales se portan, respecto del matar y del no matar, de la siguiente manera: impunidad para el que mata al que esté dañando o esté con querencia de matar. Y hacerlo así es más provechoso para el bienestar que el no hacerlo.

258. Hay que matar ante todo y sobre todo al que daña contra justicia; y al que así mata todo el mundo le atribuye un lote mayor de magnanimidad, de valentía y de dominio.

259. Quedó ya escrito lo que hay que hacer contra fieras y reptiles dañinos. Eso mismo me parece que debe hacerse con ciertos hombres: matar, en cualquier parte del mundo y según las leyes patrias, al hombre dañino, siempre que una ley no lo prohiba; y lo prohiben lugares sagrados, los propios de cada país, pactos y juramentos.

260. Quien mata a ladrón y pirata debiera quedar del todo impune, hágalo por su propia mano o por mandato o por ejecución de sentencia.

261. Hay que castigar a medida de las fuerzas a los que dañan, y no dejar pasar tales cosas; porque es justo y bueno y lo contrario, injusto y malo.

262. Hay que condenar y no liberar a los que hacen cosas dignas de destierro, de cárcel o de multa; mas el que libera a los tales contra ley, determinándose por lucro o porque le place, falta a la justicia y tal comportamiento debiera serle cual clavo en el alma.

263. Participa en grande de justicia y de virtud el que reparte las máximas dignidades.

264. No hay que avergonzarse ante los demás hombres más que ante sí mismo, y no se debe hacer cosa mala tanto que nadie lo vaya a saber como que lo vayan a saber todos los hombres. De sí y ante sí mismo hay que avergonzarse sobre todo y ponerse en su alma como ley no hacer nada inconveniente.

265. Los hombres se acuerdan mucho más de lo mal hecho que de lo bien hecho. Y con justicia: porque a la manera como no hay obligación de alabar al que devuelve un depósito, y sí hay que hablar mal y castigar al que no lo devuelve, de parecida manera hay que tratar al gobernante, puesto que no fué elegido para hacer mal las cosas, sino precisamente para hacerlas bellamente bien.

266. Tal como andan hoy en día las cosas no hay manera de evitar el ser injustos para con los gobernantes, aun cuando sean superlativamente buenos —que esto se parece a entregar un águila en poder de reptiles.[43] Es menester, por el contrario, arreglar las cosas de manera

que el gobernante que en nada falte a la justicia no caiga bajo el poder de los injustos por mucho que los haya perseguido; se dé más bien una disposición o algo por el estilo que defienda al gobernante que haya obrado justicieramente.

267. Por naturaleza al poderoso corresponde mandar.

268. El miedo engendra servilismo, mas no obtiene benevolencia.

269. Atrevimiento es principio de la acción; Suerte es señora del éxito.

270. Sírvete de los domésticos como miembros de tu cuerpo: de cada uno para lo suyo.

271.

272. Al que le cae en suerte un buen yerno encuentra un hijo; el que en esto tiene mala suerte pierde además una hija.

273. La mujer es mucho más pronta que el varón para pensar mal.[44]

274. Para la mujer, adornos poco llamativos; que es bella la simplicidad en el adorno.[45]

275. La educación de los hijos es cosa insegura; que, aun resultando bien, está llena de trabajos y lleva consigo quebraderos de cabeza; ahora que, si resulta mal, no hay dolor que con éste se compare.

276. No es preciso, a mi parecer, hacerse con hijos; porque veo en ello muchos y grandes peligros y múltiples penas; que las flores bellas y buenas son pocas, y además pequeñas y frágiles.

277. Para el que sienta la necesidad de hacerse con un hijo

me parece que lo mejor es que adopte el hijo de un amigo; y de esta manera el hijo le resultará a medida de sus deseos, puesto que en su poder está elegírselo cual lo prefiera; y entonces el que parezca bien dotado tal vez se deje guiar del todo por este su natural. Y grande es la diferencia entre este caso en que uno, según sus deseos y tal como lo necesite, escoge entre muchos un hijo, y esotro caso en que uno mismo engendra de sí mismo un hijo, que aquí hay muchos peligros, puesto que será preciso contentarse con el hijo que resulte.

278. Entre las cosas necesarias por naturaleza y por una cierta constitución antiquísima, les parece a los hombres ser una de ellas el tener hijos. Cosa por lo demás patente en los otros animales porque todos ellos tienen por naturaleza hijos y no para provecho propio alguno, ya que, apenas nacidos, cada animal tiene que padecer privaciones y alimentarlos como pueda y pasa grandísimas congojas mientras son pequeños y se apena si algo de malo les sucede. Que tal es la naturaleza de todos cuantos tienen alma. Por el contrario, sólo en los hombres se ha hecho convencimiento eso de que se reporta un cierto provecho de la descendencia.

279. Es grandemente necesario repartir entre los hijos todo aquello de que uno disponga y vigilar a la vez no sea que con lo que tienen entre manos hagan algún disparate. De este modo se volverán más parcos en el uso de los dineros y pondrán mayor empeño en adquirirlos y se emularán mutuamente en esto; que los gastos de la comunidad no duelen tanto ni le ponen a uno tampoco

de tan buen humor los ingresos como los particulares, sino mucho menos.

280. Hay maneras de educar a los hijos sin gastar demasiado de los bienes propios, y aun poner un muro y salvar sus personas y sus cosas.

281.

282. Utilizar inteligentemente los dineros es cosa útil para ser libre y para granjearse el favor popular; mas no hacerlo inteligentemente es despilfarro completo.

283. Pobreza, riqueza: palabras son para decir falta y sobra; porque no es rico aquel a quien algo falta ni pobre aquel a quien nada falta.

284. Si no deseas lo mucho, lo poco te parecerá mucho; que deseos pequeños hacen que pobreza y riqueza se contrabalanceen.

285. Hay que reconocer que la vida humana es débil y breve, amasada con cuidados y dificultades multiplicadas, así que uno ha de preocuparse por ella sólo como por posesión mediana y fatigarse sólo en la medida de lo necesario.

286. Bienaventurado el que halla su contentamiento en medianía de fortuna; malaventurado, por el contrario, el que, aun con lo mucho, está descontento.

287. Las calamidades comunes son peores de llevar que las particulares, porque en aquéllas no queda esperanza de socorro.

288. Hay enfermedades de la casa y de la vida, como las hay del cuerpo.

289. Es falta de juicio no ceder a las necesidades vitales.[46]

290. Expulsa con la razón aquellos dolores sobre los que ya no manda, por entorpecimiento, el alma.
291. De comedidos es sobrellevar ecuánimemente la pobreza.
292. Las esperanzas de los necios son insensatas.
293. Los que se complacen en las calamidades del prójimo no caen en cuenta que las calamidades que del Azar provienen son comunes a todos; además de que los tales carecen de las alegrías domésticas.
294. Vigor y formas bellas, bienes son de juventud; mas cordura, flor es de vejez.
295. El viejo fué en un tiempo joven; mas que el joven llegue a la vejez cosa es incierta; ahora que un bien terminado es mejor que otro bien futuro e incierto.
296. La vejez es la mutilación total y de toda suerte; tiene todo, mas a todo le falta algo.
297. Algunos hombres —que sobre la disolución de la naturaleza humana nada saben, mas con saber interno saben en vida sobre su mala conducta— arrastran miserablemente el tiempo de la vida entre inquietudes y temores, dándose a fingir mentirosas fábulas sobre el tiempo posterior a su fin.

NOTAS

1. "Demócrito... Abderita o según otros Milesio, aprendió de magos y caldeos...; y, siendo aún niño, aprendió de ellos teologías y astrologías; más tarde se adhirió a Leucipo y, según algunos, a Anaxágoras que le llevaba ya unos cuarenta años de edad." (Diógenes Laercio, IX, 34.)

   "... se dirigió a Egipto para aprender geometría con los sacerdotes, en Persia se fué con los caldeos...; y dicen algunos que en India convivió con los Gymnosofistas y que llegó a Etiopía." *(Ibid.)*

   "Parece que se fué también a Atenas y que no tomó particular cuidado en darse a conocer, y esto por desprecio de la opinión; que vió a Sócrates, pero Sócrates no paró mientes en él; por lo cual dice el mismo Demócrito: vine a Atenas, mas ninguno me conoció." *(Ibid.)*

2. He traducido por "mundo invisible" la palabra "Αδης —ἀ, εἰδές, ἰδεῖν— lo no visible, lugar de cosas no visibles para la vista ordinaria.

   Para un visual nato, como el heleno, el otro mundo se caracteriza sobre todo y precisamente porque sus cosas, personas o no, no resultan visibles habitualmente, cual las de este mundo. Son cosas "oscuras", sombras, espectros; y tal vez lo que les quede a las cosas de este mundo al pasar al otro sea lo que de "luz oscura" posea su cuerpo; su "fantasma"; de cosas sólidas

visibles a la luz del Sol pasan a quedar reducidas no a huesos, sino a material oscuro, a sombras reales.

De ahí que, sospechosamente, toda aparición de cosas de otro mundo parezca fantasma, cosas hechas de sombra o luz oscura, sin huesos, y que desaparezcan cuando las ofende o hiende una luz demasiado viva.

—Según lo anterior, así como es posible revivir una llama que aún no se ha apagado, resulta, según Demócrito, posible revivir a la vida, siempre que el fuego vital haya guardado un rescoldo, se haya quedado prendido en un material mínimo: la médula, el corazón, aunque hayan desaparecido las demás partes del cuerpo. Y en este proceso podría tal vez reducirse el material, la leña mínima para mantener tal fuego vital.

3. El fragmento 4 está tomado de Clemente (*Stromata*, II, 130), y lo que está entre paréntesis es un complemento que se encuentra en el fragmento 188 del mismo Demócrito, conservado en la colección de Stobeo, por eso Diels-Kranz lo dan completo en este lugar. Óiganse los comentarios de Clemente:

"Aun los abderitas enseñan que se dan límites; y Demócrito, al tratar de ello, dijo que tal límite es el 'buen ánimo' (εὐθυμίη) o con otro nombre el 'bien-estar' (εὐεστώ). Y dice frecuentemente: agrado y desagrado son límite, límite que se han de proponer en su vida todos los hombres, los jóvenes y los provectos. Hecateo, por su parte, puso tal límite en la autosuficiencia (αὐτάρκεια) y Apolodoro de Cícico, en la rectitud de alma; y en el mismo sentido Nausifaes señaló la impasibilidad (ἀπάθεια: impasibilidad a los golpes, πάθος, de la fortuna), a la cual, según dichos de Nausifaes, dió Demócrito el nombre de 'impavidez'."

4. Por este título, más la interpretación dada por Aristóteles (cf. nota 1 a los fragmentos de Leucipo), se ve que las palabras σχῆμα e ἰδέα son equivalentes en sentido, aunque su matiz sea tal vez diverso; porque σχῆμα es figura en cuanto que por su contorno o superficie delimitante "encierra" o posee (σχεῖν) una magnitud (superficie, volumen); así la circunferencia es σχῆμα o figura que posee para sí y encierra un plano especial que es el círculo, etc. ἰδέα significa figura en cuanto tipo especial de visibilidad (ἰδέα, ἰδεῖν), y así uno es el tipo visible y aun la visibilidad propia de la circunferencia y otra la del triángulo y otra la de la superficie esférica. Por fin, ῥυσμός indica primariamente proporción o medida, y así κατὰ ῥυσμόν significa "según la misma medida". Por tanto, ρυσμός aplicado a figura indicaría el ritmo interno, la medida matemática o las proporciones que constituyen la figura. Figura delimitante (σχῆμα), figura eidética (ἰδέα), figura métrica (ʼρυσμός).
5. Traduzco la palabra ἐτεῇ por "realidad-de-verdad", y traduciré por "en realidad" la frase ὄντως, porque ἐτεῇ junta los dos matices: el de realidad (ser) y el de "verdad" o estar una realidad patente; y el hombre, a tenor del texto, y de lo que le acontece y aconteció, está lejos no sólo de lo real, sino sobre todo de saber y conocer qué es lo real, de tenerlo patente y descubierto (ἐτεῇ, ἀλήθεια), de tenerlo en su verdad y en verdad. La palabra ἐτεῇ, que junta realidad y verdad, desaparecerá en Aristóteles y se hablará aparte de realidad (ὄντως, ὄντι, en realidad) y de ἀλήθεια (verdad, en verdad) como de problemas y aspectos diferentes.
6. La opinión (δόξα) es "afluencia de figuras (ἐπιρυσμίη)";

y dada la equivalencia "real" entre figura (como contorno aprisionador o poseedor, σχῆμα), figura eidética (ἰδέα) y figura métrica (ῥυσμός), la opinión se formará en los hombres por afluencia o entrada (ἐπί) de figuras que se apoderen de nuestra mente, que nos configuren "eidéticamente", que nos impriman o descubran una "proporción o medida" (pasos rítmicos matemáticos).

7. Se sobreentiende en rigor que son las ῥυσμοί o ἰδέαι —figuras métricas o figuras eidéticas— las que se nos entran o las que se resisten a nuestras aprehensiones.

8. "Formas eidéticas" traduce el μορφαὶ γνώμης: las ideas de conocer, las formas por las que el conocimiento se nos hace visible o eidético.

9. Desde "sobremanera..." hasta "entender" es frase introducida por Diels para completar la deficiencia del texto, a base de otros textos.

10. El "multivariados" (παντοῖος) no se refiere, naturalmente, a la diversa métrica, puesto que la métrica de Homero es casi siempre el hexámetro, sino al contenido y a lo más a las diversas distinciones breves y largas compatibles con las medidas totales propias del hexámetro clásico.

11. "La educación configura según nuevas medidas al hombre", μεταρύσμεῖ. Se justifica el matiz dado a la traducción, porque ρυσμός, como queda dicho, es figura en cuanto que posee proporciones, medidas, compás interno; y la frase "según nuevas" corresponde al sentido de inversión incluído en el concepto de μετά. Y añade Demócrito "que la educación, 'en virtud de tal cambio de medidas', hace naturaleza", φύσιν ποιεῖν, hace una nueva naturaleza, como se dice de los hábitos.

12. Sobre si los fragmentos conservados con el nombre de Demócrates son o no de Demócrito hay discusiones largas y eruditas en que no vamos a entrar ni siquiera con el modesto papel de relatores de opiniones ajenas.

Diels y Kranz se deciden por incardinar a la colección de sentencias ciertamente propias de Demócrito las conservadas bajo el nombre de Demócrates. El *Georgicon* de Demócrito, obra seguramente suya, se halla atribuída, por una evidente corrupción del copista, a Demócrates, de modo que parecido cambio de letras pudo acontecer en otros fragmentos de los escritos de Demócrito. Véase el resumen de esta cuestión en Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker,* vol. II, pp. 153-154, edic. cit.

13. He traducido aquí por "casa del alma" la palabra σκῆνος, que es, en lenguaje real y corriente, "cuerpo", mas no un cuerpo cualquiera, sino uno que es habitación, domicilio o casa del alma. Ordinariamente en estos fragmentos no se emplea la palabra σῶμα para denotar el cuerpo que vive y hace vivir al alma, sino la más bella y significativa de σκήνη: "casa del alma". Con todo, en la traducción presente, y para no discrepar del común sentir de los traductores, pondremos "cuerpo" (σῶμα) en vez de σκήνη: casa (del alma, tienda de campaña del alma en este mundo).

14. Bello-y-bueno traduce la unitaria palabra καλοκἀγαθία, pues en griego significa una belleza buena y una bondad bella de ver. Al igual, la palabra εὖ tendrá por equivalente en castellano la frase "bellamente bien" o "bien y bellamente", así, en frase unitaria equivalente a los significados implicados unitariamente también en la única palabra griega. Y tal implicación unitaria

de sentidos en una sola palabra, que entre nosotros van separados e incardinados a diversas palabras, caracteriza el sentido helénico de bondad y belleza, la καλοκἀγαθία, la bondad (ἀγαθία) bella (καλός) o bella de ver (καλός-εἶδος).

15. Rectitud y múltiple cordura, ὀρθοσύνη, φρόνησις; la rectitud moral como "vector" o dirección moral de los actos mismos es un componente que proviene en rigor de la "conciencia moral", no de los hábitos morales (virtudes o vicios) o de los actos morales concretos; pues aun los hábitos morales pueden convertirse en malos si sus actos se hacen por "mala intención", sin rectitud de intención. Traduzco φρόνησις por cordura o sensatez.

La importancia decisiva de la "rectitud de intención" para la moral, superior a la de las virtudes mismas, la reconoció plenamente la filosofía estoica y el cristianismo primitivo. Y equivale al "por respeto ante la Ley" *(Achtung vor Gesetz)* de Kant, que constituye la moralidad frente a la legalidad moral que dan los hábitos morales (virtudes).

16. Defectos, ἁμαρτία. Nótese que los defectos o faltas o fallas morales en una filosofía moral natural —no en una teología estricta— tienen el carácter "humano" de fallas, de no haber acertado o dado en el blanco, porque se torció la rectitud de intención (ὀρθοσύνη); son faltas de "decoro", de armonía; mas no llegan a la tremebunda categoría de "pecado" u ofensas a Dios; que en una moral natural no apunta a Dios la rectitud de intención, sino a la bondad-bella-de-ver (καλοκἀγαθία). La categoría de "pecado" es teológica y presupone que el hombre está dirigido, tendiendo y disparado por su esencia de "crea-

tura" y debiendo tender hacia Dios, y por tanto el no tender es "ofensa de Dios".

Ahora que de esto a la teoría teológica de la gravedad infinita del pecado hay una distancia infranqueable, pues históricamente se unieron ambas cosas —ofensa de Dios y gravedad infinita— para justificar lo de "penas eternas", sin caer en cuenta de que una ofensa de Dios, por contrariar una pura y simple relación, es sólo "relativamente infinita", y no merece unas penas eternas positivas o sustantivas, que afecten al ser y naturaleza misma del hombre.

17. He traducido por "salvación de la vida" la palabra σωτηρία, (σῶς, τηρεῖν), pues el despreocuparse o cambiar (μετά) el cuidado o el objeto del cuidado (μέλειν) de lo sexual —de lo vergonzoso y vergonzante, αἰσχρόν, de lo feo-de-ver— salva la vida sensible.

18. "Buena índole de su natural" pretende traducir el ἡ τοῦ ἤθεος εὐτροπίη que es una inclinación o dirección (τροπίη) buena y bella (εὖ) del natural, de la costumbre que se tiene por nacimiento y por su naturaleza (ἦθος).

19. Las palabras: asequible, inasequible no traducen toda la finura de la palabra griega ἐφικτόν, que es "salir disparado hacia" (ἐπί, ἵημι, ἱκτόν); y en rigor habría que decir: "las esperanzas de los cuerdos van bien dirigidas, las de los insensatos no pueden llevar buena dirección"; y, por tanto, unas llegan a término —son las esperanzas asequibles o conseguidoras—, y las otras resultan quiméricas o inasequibles. Hago resaltar estos componentes morales de "intención hacia", tendencia correcta hacia, pues son componentes de la moralidad griega más fina. Recuérdese el sentido deportivo, de flechero ágil y certero, que

da Aristóteles a la faena moral. Ἐφίεσθαι, ἐφικτόν, ὀρθόν, εὐτροπίη, ὀρθοσύνη, εὔτακτως (buen orden), matices de la rectitud de intención.

20. "Sin mesura", ἀμέτρως. He preferido traducir la palabra griega por "sin mesura" y no por sin medida, pues "mesura" —mesurado, mesurarse...— posee en castellano un matiz moral apropiado al ambiente moral de este sentenciario.

21. La palabra "tendencia" traduce el ἐφίεσθαι, el componente de dirección o vectorialidad de un amor correcto o justo (δίκαιος). Podría traducirse también: "el amor recto sale disparado cual flecha (ἱκτόν) hacia las cosas bellas". Pero parecería, a primera vista, traducción libre y poética.

22. "En todo, lo igual es bello", καλόν ἐν παντί τὸ ἶσον. Aquí ἶσον es el equivalente de μέτρον o medida-mesura, porque lo igual no es, para el heleno, como entre nosotros, una pura y abstracta relación, definible independientemente de las relaciones de mayor y menor, de tendencia hacia exceso (ὑπερβολή) y de tendencia hacia defecto (ἔλλειψις), sino "equilibrio" entre mayor y menor. Buscar lo igual es buscar entre dos extremos, mayor-menor, un término medio, una medida-mesurada.

23. Recuerdan Diels-Kranz a este propósito la sentencia de Cicerón (*Acad. pr.*, II, 10): "naturam accusa, quae in profundo veritatem, ut ait Democritus, penitus abstruserit". [Véase la ed. de las *Cuestiones Académicas*, por A. Millares, en esta misma colección, vol. 8, p. 101.]

24. "Explicación por causas", αἰτιολογία; preferencia propia de físico genial, frente a las preferencias sospechosas de los puros filósofos por "principios" (ἀρχή). La historia de las ciencias físicas descubre que la preferencia por causas y elementos resul-

ta fecunda, frente a la infecundidad característica de toda explicación por puros principios, por muy supremos que se digan o se crean.

25. "Ideílla de azar", εἴδωλον τύχης; ideílla tiene aquí el valor de un diminutivo. No se trata de una idea falsa del azar o de la suerte, sino de una idea que no llega a lo que el azar es, aunque se le asemeje de lejos, cual imagen difuminada y reducida. Y tal ideílla no es más que expresión o manifestación externa (πρόφασις) de la indolencia o abulia (ἀβουλίη). O dicho al revés, como indica a continuación Demócrito: el azar es el resto irracional que queda cuando una voluntad racional (ὀξυδερκίη) no dirige las cosas de la vida. Si todavía queda o no un margen invencible e irreductible de azar, es cosa que Demócrito deja aquí en suspenso, pues sólo dice que "las más de las veces" (πλεῖστα) un ojo penetrante...

26. "Por ley (νόμῳ) hay color.. .; pero por realidad de verdad (ἐτεῇ) hay átomos y vacío." Galeno *(De medic. empir.*, 1259. 8, edic. H. Schöne) dice que Demócrito "calumnió a los fenómenos". Por ley sensorial, por hábito natural de los sentidos, hábito malo, considerado desde el punto de vista de la realidad de verdad (ἐτεῇ), parece que hay o se da, que son reales color, sabor...; pero lo "real de verdad" son "átomos y vacío". Y Galeno añade (cf. Diels-Kranz, vol. II, p. 168) el diálogo siguiente, que Demócrito pone en boca de las sensaciones: "¡Pobre de razón!; de nosotras has tomado lo que de seguras (πιστός) tienen tus demostraciones; ¿cómo, pues, nos arrojas a tierra? Con nuestra caída caerás".

Si distinguimos en una demostración o principio su "contenido" y la "seguridad" (πιστός) con que nos afirmamos sobre

ella y por sentirla segura la afirmamos, dice aquí Demócrito que de las sensaciones les viene a las ideas y a las proposiciones con que las expresa la razón, la seguridad y firmeza, su credibilidad o certeza vital; y que si se arroja a tierra, si se desprecian, por materiales, las sensaciones, podrá ser que no se pierda el contenido o la verdad de las proposiciones, mas se pierde esotra cualidad sumamente apreciable para la vida que es "sentirse seguro en ellas sintiéndolas seguras a ellas en sí mismas"; y así, al despreciar y echar a tierra por térreas las sensaciones, en tal acto de tirarlas (κατάβλημα) se cae (πτῶσις) la mente misma, arrastrada por las sensaciones: "con nuestra caída caerás".

27. El problema que aquí se propone Demócrito pertenece al cálculo infinitesimal y será desarrollado ampliamente por Arquímedes. Véanse los trabajos de Frank, *Plato und die sogennante Pitagoreer*, p. 53; de Luria, *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik*, B 2, 2 (1932), p. 138, y los comentarios que a este texto ha dedicado el traductor en el vol. 1 de la colección "Textos clásicos para la historia de la ciencia entre los griegos".

28. Aristóteles comenta así este texto: "todo lo esférico es ángulo; porque lo encorvado (συγκεκαμμένον) es ángulo; es así que la esfera está encorvada toda ella sobre sí misma, luego por conveniente semejanza (εἰκότως) toda la esfera se llamará ángulo" (Aristót., *De Coelo*, G 8, 307 a 17). Lo cual, desde el punto de vista matemático estricto, es solamente verdad εἰκότως, cual comparación o metáfora, si se emplea nada más el aspecto de "encorvado" (συγκάμπτειν).

29. "Ser, no lo es más uno que ning-uno", μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδέν εἶναι. He tenido que recurrir —para aproximarme en lo posible al juego de palabras del original— al artificio de

contraponer "uno" (δέν) y ninguno (μηδέν), y descomponer ninguno en ning-uno *(nec-unum)*. Y significaría esta sentencia, según Plutarco *(Advers. Colot.*, 4, p. 1108 F): "a un cuerpo cualquiera da el nombre de 'uno' (δέν), al vacío el de 'ninguno' (μηδέν)".

30. Explicación cualitativa; recuérdese que para poderla sustituir por una "causal" hubiera dado Demócrito el reino entero de los persas (fragm. 118).

31. Sentencia que ha recibido tres interpretaciones históricas:

 a) De Aristóteles: "hombre es lo que sabemos de vista, con vista de ojos (ἴδμεν, ἰδεῖν, ἰδέα) y con tal vista se aprecia su figura y su color, dando la configuración (μορφή) que conocemos de vista y por la vista se nos entra". *(De part. animal*, A. I, 640 b 29.)

 b) De Sexto Empírico: "Demócrito, imitando en cierta manera la voz de Júpiter, y proponiéndose hablar sobre todas las cosas, comenzó por exponer el concepto de hombre, mas no pudo decir nada más de lo que todos saben: que el hombre es lo que todos vemos: una especial configuración (μόρφωμα) con un alma dentro (μετ-ἐμψυχίας)". (Sext. Empir., *Adv. mathem.*, VII, 265.)

 c) Admiración en Cicerón por la magnitud de la empresa atacada por Demócrito: "Quid loquar de Democrito?, quem cum eo conferre possumus non modo ingenii magnitudine sed etiam animo?, qui ita sit ausus ordiri: 'haec loquor de universo'?" (Cicer., *Acad. pr.*, II, 23.) [Véase la ed. de las *Cuestiones Académicas*, por A. Millares, en esta misma colección, vol. 8, p. 133.]

Probablemente estas palabras formaban el comienzo del libro Μικρὸς διάκοσμος (Compendio del orden cósmico).

32. He conservado aquí a "fantasma" la significación corriente de la palabra; y traduce la griega de εἴδωλα, ideíllas, figuras visuales disminuídas —en vida, en poder, en visibilidad— de las ideas reales, de las apariciones firmes y definidas de la vida corriente.

Pero es interesante añadir las consideraciones que Sexto Empírico *(Advers. mathem.*, IX, 19) hace a este propósito después de citar este texto de Demócrito: "Son tales fantasmas o apariciones eidéticas grandes y sobrenaturales, difícilmente mortales, mas no inmortales, y por las formas de sus apariciones y por sus voces indican a los hombres lo por venir. Tomando pie de tales propiedades fantasmáticas se dieron a pensar los antiguos que los fantasmas eran Dios mismo, por no haber fuera de Dios cosa alguna que tenga naturaleza inmortal".

33. "Se impelen a sí mismos circularmente", περι-πάλεσθαι (παλ, pel, im-pel-er), περί (circular, al rededor); júntese con el texto anterior que habla de remolino arremolinador (δῖνον) que dispone las ideas-de-ver, las formas visibles según la forma circular (aproximadamente) del torbellino. Mas en Demócrito tal movimiento procede de la naturaleza de los átomos, les nace o viene de natural (φύσει) sin causa externa; y tal movimiento natural o nacido en ellos es aproximadamente circular (περὶ, δῖνον).

34. Para reproducir, en lo posible el juego de palabras εὐ-δαίμων, κακο-δαίμων, δαίμων he empleado las expresiones de buenaventura, mala-ventura y ventura. Así que esta última palabra, ventura, hay que tomarla en un sentido amplio, como

cuando decimos "a la ventura", a lo que venga (bueno o malo).

35. Traduzco en este pasaje αἰδῶς por pundonor.

36. El texto de la parte final de esta sentencia se ha conservado tan deficientemente que los filólogos tienen que reconstruirlo cada uno a su manera. Probablemente la idea debía de ser más o menos la dada en la traducción. Recuérdese la fusión helénica en una sola palabra, la de αἰσχρόν, de los aspectos: feo y malo.

37. No han podido determinar los filólogos quién es el sujeto de tales apreciaciones: si los dioses o imágenes de los dioses o las mujeres. La frase "figuras de ver" traduce aquí la palabra εἴδωλα, idolillos, ideíllas.

38. Otras lecciones dan: "los insensatos nada aprenden en toda la vida" (μανθανοὺσιν), "de nada gozan" (ἀλδαὶνουσιν), etc. La traducción dada corresponde al texto fijado por Diels-Kranz.

39. Sino larga, pues el hartazgo no deja dormir.

40. Los filólogos discuten sobre el orden de las palabras δεῖμα (miedo) y τέρμα (término) en el texto. En la traducción hemos seguido la interpretación de Kranz.

41. Nótese la rectificación o solución que propone aquí Demócrito a la sentencia de Heráclito (fragm. 85).

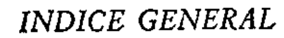
42. De las dinastías (δυναστίαι), dice el texto; podría traducirse también refiriéndose en general a los gobiernos de poderosos, de fuertes (δύνασθαι).

43. Esta parte del texto es dudosa; y en la traducción hemos seguido a Th. Gomperz. Véanse más detalles y otras interpretaciones en Diels-Kranz, vol. II, p. 200.

44. No se sabe si el texto original decía κακοφραδμοσύνη (pensar mal, maliciar) o κακοπραγμοσύνη (obrar mal).

45. Esta sentencia podría interpretarse también: "adorno es para la mujer hablar poco..." La traducción que propongo se funda en sustituir la palabra κόσμος de la primera parte de la frase por κόσμου, y entonces ὀλιγομυθὶη (κόσμου) significaría "llamar poco la atención con el adorno". Y creo que concuerda mejor esta interpretación con la segunda parte del fragmento.

46. A las necesidades "según la vida" (κατὰ τὸν βίον).



INDICE GENERAL

Los presocráticos de Juan David García-Bacca (selec.),
se terminó de imprimir y encuadernar en agosto de 2007
en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA),
Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F.
La edición consta de 1 000 ejemplares.